PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

MARKSIZAM I DRUŠTVENA SVIJEST pišu: P. Vranicki, R. Supek, Z. Pešić-Golubović, I. Kuvačić, S. Stojanović, B. Despot, N. Popov ▲ UTOPIJA I REALNOST (II) — pišu: I. Urbančić, P. Naville, S. Mallet ▲ PORTRETI I SITUACIJE — E. Bloch i M. Životić ▲ MISAO I ZBILJA — M. Kangrga, I. Kuvačić, V. Simeunović ▲ DISKUSIJA — G. Švob ▲ POLEMIKA — piše: I. Kuvačić ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE, FILOZOFSKI ŽIVOT, BIBLIOGRAFIJA — I. Cifrić: Anotirana bibliografija filozofskih i sociooloških knjiga ▲ KRONIKA — Za slobodu akademske diskusije

MARKSIZAM I DRUŠTVENA SVIJEST

3-4 · 1972

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

GAJO PETROVIĆ i RUDI SUPEK

Sekretar redakcije:

BRANKO DESPOT

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), MLADEN ĆALDAROVIĆ (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), AGNES HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), † GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Jože Rožanković«, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 23, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korice: Irislav Meštrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, MAJ — AUGUST 1972. GODINA IX — BROJ 3—4

MARKSIZAM I DRUŠTVENA SVIJEST

Uvod 307
Predrag Vranicki / Glavni pravci marksističke filozofije u XX stoljeću 313
Rudi Supek / Čemu, uostalom, sada još i ovaj marksizam 327
Zagorka Pešić-Golubović / Zašto je danas funkcionalizam u nas poželjniji od marksizma 339
Ivan Kuvačić / Ideologija srednje klase 351
Svetozar Stojanović / Od postrevolucionarne diktature do socijalističke demokracije (Jugoslavenski socijalizam na raskršću) 375
Branko Despot / Proletarijat ili samosvijest nihilizma . . 339
Nebojša Popov / Sociologija i ideologija 411

UTOPIJA I REALNOST (II)

Ivo Urbančić / Bitnopovijesni odnos između utopije i realnosti 457
Pierre Naville / Socijalizam i ekonomija 469
Serge Mallet / Socijalni pokret i politička borba u Francuskoj poslije majskih događaja 1968. 475

PORTRETI I SITUACIJE

Ernst Bloch / Zašto i s kojim ciljem veliki filozofi većinom nisu, još nisu, bili materijalisti 483
Miladin Životić / Patriotizam i socijalizam (S. Marković i D. Tucović o nacionalnom pitanju) 487
Milan Kangrga / Čovjek i svijet (Povijesni svijet i njegova mogućnost) 519

MISAO I ZBILJA

Ivan Kuvačić / Sukobi kao izraz promjena u socijalnoj strukturi 533
Vojin Simeunović / Rad kao transcendencija — bit: nesvjesna i svrsishodna djelatnost 543

DISKUSIJA

Goran Švob / O nekim pretpostavkama polivalentne logike 555

POLEMIKA

Ivan Kuvačić / Potrebno je tvrditi da su tanjuri šljemovi, pa neka plane rat kao onda u krčmi 563

PRIKAZI I BILJEŠKE

Branko Bošnjak / Max Müller, Erfahrung und Geschichte 569
Nenad Miščević / Martin Heidegger, 26. September 1969. 572
Jordan Jelić / Erich Fromm, Michael Maccoby: Social Character in a Mexican Village 573
Blaženka Despot / Leo Koffler: Technologische Rationalität im Spätkapitalismus 575
Goran Gretić / Werner Marx: Hegels Phänomenologie des Geistes . 577
Nenad Miščević / H. G. Gadamer: Hegels Dialektik 580
Neven Sesardić / A. J. Ayer: The Origins of Pragmatism & Russell and Moore 583
Blaženka Despot / H. G. Geyer u. a.: Theologie und Soziologie . . . 588
Ljerka Šifler-Premec / Antonio Antonaci: Marcantonio Zimara . . . 589

FILOZOFSKI ŽIVOT

Ilija Tomičić / Šesto savjetovanje studenata filozofije Jugoslavije 593

BIBLIOGRAFIJA

Ivan Cifrić / Anotirana bibliografija filozofskih i sociološkihknjiga (1968—1971) 595

KRONIKA

Za slobodu akademske diskusije 611

UVOD

Ova tema postala je u posljednje vrijeme kod nas veoma aktualna. O njoj se raspravlja na brojnim sastancima političara, sociologa, filozofa, nastavnika. Svi pokazuju zabrinutost i to više kad su u pitanju rezultati nego sama organizacija marksističkog obrazovanja. Problem, u stvari, nastaje na relaciji marksističko obrazovanje—društvena svijest, pa su nasuprot onih, koji naivno pretpostavljaju da se problem marksističkog obrazovanja rješava školskim programima, pojedinci istaknuli da ono zavisi prvenstveno od čitave situacije u društvu. Neki su ukazali i na to da ne stvara samo marksističko obrazovanje socijalističku svijest nego da i socijalistička svijest uvjetuje marksističko obrazovanje, odnosno da je iluzorno svako marksističko obrazovanje ako mu protivurječe stvarni društveni procesi, ako »između riječi i djela« postoji onaj jaz o kojemu je već toliko puta bilo riječi.

Međutim, zadržimo se ipak na problemu marksističkog odgoja, u njegovom najširem kontekstu koji se odnosi podjednako na đake raznih škola kao i na sve građane u njihovom svakodnevnom životu. Kako stoji sa tim odgojem? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, morali bismo prije svega znati što je marksizam i što je odgoj, a u pogledu oba ova pojma postoji u našem društvu zbrka, koja nije slučajna nego se svakog dana namjerno i dalje povećava. Nedavno je jedan od učesnika na sjednici Ideološke komisije SKH rekao kako mu se čini da su javna tužilaštva kod nas preuzela onu ulogu što su je ranije imali razni agitpropi, to jest da se brinu za ideološku čistoću građana koji javno djeluju. Ovome se utisku, doista, ne možemo oteti! Međutim, svatko zna da je društvena uloga agitpropa bila prilično različita od uloge javnih tužilaštva: dok je prvi imao zadatak da »odgaja« idejnim sredstvima, drugo ima ulogu da »preodgaja« represivnim mjerama. Ako se već i prva metoda pokazala zastarjela i bezuspješna, malo je vjerojatno da bi druga mogla biti primjerenijom i uspješnijom. U stvari, primjena druge već unaprijed pokazuje da se ne vjeruje u uspješnost bilo kakvih idejnih sredstava djelovanja. Poznato je da prelaz od

jedne metode na drugu često znači da se »idejni protivnici« pretvaraju u »državne neprijatelje«. Pribjegavanje drugoj metodi, kad ne postoji potreba obrane temelja jednog društva, znači dakle priznanje idejnog poraza od strane vlastodržaca.

O ovom »idejnom porazu« moglo bi se reći mnogo. Mi smo već i upozorili na njegove korijene u nekim ranijim napisima, ali oni ne samo da nisu bili primljeni kao ozbiljno upozorenje, već su štaviše postali i sami predmet akcije javnog tužilaštva. Ovaj put, kad je već tema oficijelno postavljena na dnevni red, obavezni smo da upozorimo da eventualna bezuspješnost »marksističkog odgoja« ne zavisi samo od nastavnih kadrova koji se njime bave nego u prvom redu od društvenih faktora koji onemogućavaju da se marksistička misao u našemu društvu normalno očituje. Imamo u vidu dugogodišnje i uporne napade na stvaralački marksizam, kao i nastojanje da se naši vodeći marksisti, filozofi i sociolozi, zadrže u društvenom rezervatu, da im se onemogući pristup javnim sredstvima saopćavanja, pa čak i da se protjeraju sa nastavničkih mjesta po školama i univerzitetima. U našem društvu mnogo se govorilo o »eskalaciji nacionalizma«, ali se istovremeno prešućivalo da je postojala i eskalacija represivnih mjera protiv stvaralačkog marksizma, i da se te mjere nisu zaustavile ni do danas, pri čemu ih ponegdje nastoje i pojačati, — upravo sada kad neki u ime političke moći govore o nedovoljnom »marksističkom obrazovanju« kao o jednom od uzroka socijalističke neizgrađenosti našeg društva!

Marksizam što su ga kao protutežu dogmatskom i etatističkom »marksizmu«, stvarali naši marksisti, bio je predmet čestih napada i žučnih kritika, a na svakom političkom zavoju na njega su ispaljivani čitavi plotuni. Ta se praksa nije izmijenila ni do danas, pa se protiv onih, koji smatraju da naša politika ne pati od konsistentnosti i dosljednosti, može navesti bar ovaj stav prema stvaralačkom marksizmu. Druga je stvar što je argumentacija koja se upotrebljava protiv njega izraz zbrke u pojmovima i nekoherentnosti u stavovima. Tako se moglo dogoditi da Korčulanska ljetna škola i »Praxis« prvi put ne budu čak ni predloženi za međurepubličko financiranje upravo ove godine, kad se toliko glasno viče protiv »nacionalizma« i »kontrarevolucije«, i to da stvar bude još ljepša, s pozivom na zaključak o mjerama »za suzbijanje nacionalističke i druge antisocijalističke djelatnosti«! Neki članovi Ideološke komisije SKH pokušali su, doduše, osporiti takve ocjene, ali bez većeg uspjeha. Iako je druga štampa izvijestila o priznanjima našoj djelatnosti*

---

*) Atribut »stvaralački« uz marksizam u stvari je suvišan, jer je marksizam bitno stvaralački, pa nestvaralački marksizam nije marksizam. O stvaralačkom marksizmu govorimo samo zato da bismo marksizam jasno razlikovali od onog dogmatizma što se s nepravom kiti marksističkim imenom.

*u toj komisiji, zagrebački »Vjesnik«, koji je izgleda bolje informiran o stvarnim namjerama naše »političke strukture«, grubo je falsificirao diskusiju u toj komisiji. Ni u izvještaju o njoj ni u naknadno objavljenim dužim izvodima iz nje nigdje se ne spominju ta jasno i javno izrečena pozitivna mišljenja o Korčulanskoj školi i »Praxisu«!** Na nedavnoj diskusiji u Gradskom komitetu SKH o radio-televiziji rečeno je da tamo postoje »crne liste« s imenima onih »nepoželjnih« što se ne smiju pojavljivati pred javnošću. Poznato nam je iz vlastitog iskustva da počasna mjesta na tim »crnim listama« zauzimaju »praksisovci«. I to ne samo na »crnim listama« radio-televizije nego i drugih javnih tribina. »Crne liste« rade se dakako po političkim direktivama, a poštivanje tih direktiva ide tako daleko da se ne može objaviti ni najnevinija bibliografska notica, da je izašao posljednji broj »Praxisa«. No, ove »administrativne mjere« koje se i dalje upotrebljavaju protiv stvaralačkog marksizma, još nisu ono najgore. Iako je poznato u čitavom marksističkom svijetu da su upravo filozofi i sociolozi iz kruga »Praxisa« najodlučniji kritičari etatizma i branitelji samoupravnog socijalizma, s njima se postupa kao sa »politički sumnjivim osobama«, pa je nekima čak i oduzet pasoš (riječ je o Vojinu Miliću, Zagi Pešić-Golubović, Dragoljubu Mićunoviću i Nebojši Popovu). Izgleda da svojim naučnim radom i svojom borbom za interese radničke klase nisu zaslužili da budu ravnopravni građani i uživaju ono političko povjerenje što ga obilno uživaju razni pljačkaši društvene imovine, koji, kad zažele, mogu slobodno, snabdjeveni pasošima, otputovati u inozemstvo s pokradenim milijardama. Međutim, nagoviješteno je da se s nekoliko oduzetih pasoša stvar ne može završiti, jer je potrebno ukloniti predstavnike stvaralačkog marksizma i s nastavničkih mjesta na fakultetima. Nije nikakva tajna da se u ovom smislu već pripremaju dosjei i procesi. A neki su već i započeli, kao što pokazuje slučaj s profesorom Mihajlom Đurićem. Očito je ocijenjeno, da neke njegove nedomišljene izjave, iako izrečene u akademskom krugu, među kolegama, s otvorenom diskusijom pro i contra, a ne u okviru bilo kakvog »pokreta«, mogu poslužiti da »otvore brešu« za slične postupke protiv drugih »praksista«. S raznih strana upućuju im prijetnje oni najzaostaliji dogmatski elementi, koji smatraju da je ponovo došao njihov čas, i u Zagrebu, i u Beogradu, i u Ljubljani, i drugdje. Izgleda da je bar u progonima stvaralačkog marksizma lako postići političku suglasnost u jugoslavenskim razmjerama. Da li su u ovakvim uvjetima razgovori o »marksističkom odgoju« i borbi protiv »antisocijalističkih ideoloških skretanja« ozbiljni ili predstavljaju birokratsku hipokriziju i manipulaciju, kao i mnoge druge parole dosada?*

**) Dok se štampao ovaj broj Republički fond odobrio je drastično smanjena sredstva za »Praxis« i Korčulansku školu. Kako vjerujemo da će ova odluka biti ispravljena ili dopunjena, zasad ne ulazimo u diskusiju o njoj.

Po našem mišljenju neophodno je da se prekine ona društvena praksa koja se sastoji u stalnom i sistematskom potcjenjivanju marksizma i njegova značaja u izgradnji društva i društvene svijesti. Osnovni je preduvjet za to da se prekine hajka protiv stvaralačkog marksizma i njegovih predstavnika i da on dobije u našem društvu onaj isti položaj koji uživaju i druge znanstvene discipline ili društvene djelatnosti.

Ne smatramo da svi koji se smatraju marksistima daju stvaralački doprinos marksizmu niti mislimo da su marksisti ili ljevičari uvijek u pravu. No smatramo štetnim da se poduzimaju represivne mjere protiv marksista i ljevičara samo zato što navodno (ili čak i doista) zastupaju neprihvatljive stavove. Razvoj marksizma i socijalizma pretpostavlja slobodnu i ravnopravnu diskusiju u kojoj pobjeđuju argumenti, a ne sila. Naši službeni krugovi i štampa svojevremeno su sa zluradim zadovoljstvom zabilježili da su se na prošlogodišnjem zasjedanju Korčulanske ljetne škole iz studentskih usta čule oštre kritike Korčulanske škole i »Praxisa«. Mi smo te kritike smatrali posve normalnim, kao što smo smatrali prirodnim kada su neke od tih kritika naišle na odgovarajuću antikritiku. Međutim sa zabrinutošću smo primili vijest da su upravo neki od kritičara našeg djelovanja uhapšeni kao »trockisti« i da im se priprema suđenje. Iz principijelnih razloga kao i napose zbog toga što je riječ o mladim ljudima koji su kritizirali i naše djelovanje smatramo dužnošću da protestiramo protiv njihova hapšenji kao i protiv pokušaja dijela štampe da ih mimo suda unaprijed sudi za navodno »ilegalno djelovanje«. Smatramo štetnim za socijalizam da se progone mladi ljudi koji (bez obzira na to s kojim uspjehom) pokušavaju da s marksističkih i socijalističkih pozicija razmišljaju o problemima suvremenog svijeta i našeg društva. Posebno zabrinjavajućim smatramo da se pri tome, po receptu koji smo smatrali odavno zaboravljenim upotrebljava optužba za »trockizam«. Upravo zato što se na stranicama našeg časopisa kritički pisalo o zaslugama i nedostacima Trockog kao teoretičara i praktičara marksista, kao što se pisalo i o staljinističkim metodama obračuna s neposlušnim marksistima i socijalistima, smatramo svojom dužnošću da protestiramo protiv svakog pokušaja obnavljanja jedne prakse koja je već prevladana i napuštena čak i tamo gdje je bila inaugurirana.

Jedan od glavnih uzroka oživljavanja raznih tradicionalnih i reakcionarnih ideologija leži u potcjenjivanju marksističke filozofije i njene prisutnosti u našemu društvu. Pojava nacionalizma i sličnih ideologija nije od juče ili prekjuče, već ima svoj poduži razvojni put. Nije slučajno što su se neki veoma glasni predstavnici dogmatskih i staljinističkih shvaćanja od juče našli među najbučnijima zagovornicima nacionalističkih shvaćanja danas. Nacionalizam je samo druga strana medalje birokratsko-autoritarne prakse koja stavlja težište na državnost, na društvenu moć, hijerarhijske odnose, anonimnost pojedinca u »klasi ili u narodu«, jer u biti negira onu revolucionarnu i slo-

bodnu angažiranost ljudske ličnosti i klasnog pokreta koju nosi u sebi stvaralački marksizam.

Već smo upozorili na oživljavanje srednjih slojeva i njihove ideologije u našem društvu, na eksploataciju radničke klase od strane raznih »posredničkih organizacija«, na njenu atomizaciju u uvjetima kompetitivnog tržišta s naglašenim robno-novčanim odnosima. Ovi procesi u »društvenoj bazi« ne bi međutim imali tako veliki učinak, kad bi se u našem društvu moglo govoriti o prisutnosti »socijalističke društvene svijesti«, a težnja ka ostvarenju socijalističkih vrijednosti bila stalni korektiv i napor da se društveni odnosi preobraze, kad bi mlade generacije imale uzor s kojim bi se mogle identificirati i jasno postavljene ciljeve za koje bi vrijedilo dati život. Politički pragmatizam koji je upao u vulgarno-ekonomski materijalizam, pa ističe danas samo materijalna dobra i njihovo stjecanje na način koji se ne razlikuje bitno od buržoaskoga, oduzima mladim generacijama svaku šansu da socijalizam shvate kao bitni sadržaj svojega života.

Umjesto da se progone predstavnici stvaralačkog marksizma, koji usprkos nezavidnoj situaciji u našem društvu i dalje predano služe ciljevima socijalističke revolucije, trebalo bi pružiti primjer mladima kako se društvo obračunava s korupcijom, mitom, privrednim kriminalom, lažnim vrijednostima buržoaske potrošačke kulture (senzacionalizmom, kičom, pornografijom), društvenim privilegijama, socijalnim nejednakostima. Trebalo bi da društvo na svakom koraku pruža dokaze da nagrađuje one koji poštenim radom zaslužuju svoj hljeb, a ne parazite, špekulante, poltrone, »prodane duše« i slične predstavnike balkansko-seljačko-kulačkog društva u fazi industrijalizacije i komercijalizacije, sve one koji smatraju da se strategija uspješnog života u našem društvu svodi na aplaudiranje svemu što se govori gore, i deranje kože svemu onome što je pritješnjeno dolje.

Ne samo naše društvo nego i mnoga druga razvijenija društva danas ulaze u jednu novu fazu povijesnog razvitka i susreću se sa mnogim novim društvenim i opće-ljudskim problemima. Nije u krizi samo kapitalizam ili socijalizam nego jedna čitava civilizacija, zasnovana na »sveopćoj eksploataciji čovjeka i prirode« (Marx), koja je ljudske potrebe podredila zahtjevima »proizvodnje radi proizvodnje«, koja smisao svojeg postojanja vidi još uvijek u koncentraciji društvene političke moći (državi, vojsci, naoružanju) a ne u razvitku istinske demokracije; koja umjesto racionalnog rješavanja odnosa među narodima, čija je sudbina postala jedinstvena, podliježe logici dominacije i socijalnog darvinizma, te sve više ugrožava prirodne uvjete ljudske egzistencije u planetarnim razmjerama. Nema sumnje, da socijalistička revolucija mora danas značiti ozbiljan napor da čovječanstvo dođe do jednog bitno novog i višeg oblika svijesti o svojoj egzistenciji kao ljudskoj egzistenciji i kao univerzalnoj sudbini.

AKO ŽELITE DA OVAJ BROJ »PRAXISA« NE BUDE POSLJEDNJI...

1. **Ako ste pretplatnik »Praxisa« a još niste uplatili ovogodišnju pretplatu: UPLATITE ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
2. **Ako imate prijatelja koji još nije pretplatnik »Praxisa«: SAVJETUJTE MU DA SE ODMAH PRETPLATI NA »PRAXIS« ILI SAMI UPLATITE ZA NJEGA POKLON - PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
3. **Ako redovno čitate »Praxis« (u knjižnici ili kod prijatelja), ali ga sami ne kupujete: POSTANITE PRETPLATNIK »PRAXISA« UPLAĆUJUĆI ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
4. **Ako ste dosad kupovali časopis u knjižari i ako ste već kupili broj 1—2 za 1972. godinu: UPLATITE PRETPLATU NA BROJEVE 3—6/1972. (48 DINARA) (možete poslati i pretplatu samo za brojeve 5—6/1972, 24 dinara)**

U SVAKOM SLUČAJU:

PRILOŽENOM NARUDŽBENICOM NARUČITE ODMAH (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXIS« (NAJMANJE ZA 60 DINARA) (ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih imate, možete ih pokloniti prijateljima).

GLAVNI PRAVCI MARKSISTIČKE FILOZOFIJE U XX STOLJEĆU

Predrag Vranicki

Zagreb

Marksistička filozofija u XX stoljeću ima čudnu sudbinu. Dok su je neki od najviđenijih marksista u periodu II internacionale izjednačavali sa kantizmom ili mahizmom i time negirali njenu svojevrsnost i originalnost, u periodu III internacionale, posebno u staljinizmu, jedan primitivan, vulgarno materijalistički koncept pomiješan sa nekim principima dijalektike proglašavan je alfom i omegom filozofskog mišljenja.

Razlozi za ovakvu sudbinu su u ovim slučajevima, kao i mnogim drugima o kojima će biti riječi, bili veoma različiti. *Jedan* od razloga bio je svakako i fragmentarnost a i nepoznatost cjelokupnog filozofskog opusa Marxa i Engelsa. Iako su bili započeli prvenstveno sa filozofskom problematikom, suočeni u svojoj revolucionarnoj praksi sa mnogim drugim problemima, oba dva osnivača marksizma bili su prisiljeni da se upuštaju i u mnoga druga znanstvena područja za koja im filozofija nije mogla dati odgovor. Tako Marx svoje najsistematskije djelo ne daje na području filozofije nego u kritici političke ekonomije, koja je kod Marxa inače koncipirana daleko šire nego što ga predmet političke ekonomije obuhvaća. Njegovi najvažniji filozofski radovi *(Manuskripti* iz 1844, *Njemačka ideologija)* ostaju još u prvom i drugom deceniju XX st. nepoznati, a znamenite teze o Feuerbachu, koje je Engels pronašao u Marxovoj zaostavštini i izdao u drugom izdanju svoga spisa o Feuerbachu, ostale su velikim dijelom knjiga sa sedam pečata za sve one koji nisu dublje poznavali filozofske kontroverze tridesetih i četrdesetih godina u Njemačkoj u vezi sa cjelokupnom njemačkom idealističkom filozofijom a posebno sa Hegelom.

Tako su za potrebe filozofskog dijaloga početkom ovog stoljeća ostali kao osnovni putokaz uglavnom kasni Engelsovi filo-

zofski spisi i to jedan polemički, protiv Dühringa, a drugi prigodni o L. Feuerbachu i njemačkoj klasičnoj filozofiji. Koliko god ovi spisi bili značajni, u njima su došli do izražaja i neki nedostaci Engelsa kao teoretičara, kojih je i sam Engels bio u potpunosti svjestan. Engels nije nikada pokazivao previše gorljivosti za apstraktnu filozofsku problematiku, za koju mu je i nedostajala spekulativnost i uporna analitičnost Marxova genija. Zbog toga Engels nije nikada ni zamislio tako jedinstveno, sveobuhvatno i sistematsko djelo kao što je bio slučaj sa Marxovim »Kapitalom«. Daljnje ograničenje bio je polemički karakter, naročito spisa protiv Dühringa, što nužno uvjetuje uvijek i fragmentarnost i nesistematičnost jednog djela, Osim toga, Engels je nešto pod utjecajem tadašnjih metodoloških preokupacija u građanskoj filozofiji, koja je sve više pledirala za Kantovu transcendentalnu metodu protiv Hegelove dijalektičke, a nešto iz prebrzog zaključivanja da je historijsko formiranje posebnih nauka, čiji je predmet dotad ulazio u preokupacije filozofije, ostavilo filozofiji samo suženi predmet dijalektike mišljenja i svijeta — pretpostavio da se filozofija mora ograničiti samo na opće-dijalektička istraživanja mišljenja i objektivne stvarnosti, na logiku i dijalektiku.

Ova metodološka problematika bila je i ostala veoma značajna ne samo kao filozofska problematika, nego isto tako i za posebno naučna sagledavanja kompleksnih problema naročito na području društvenih nauka. Ali to ne znači da se time iscrpila mogućnost filozofskog osvjetljavanja problematike čovjeka i historije, onih tematskih područja koja su bila i ostala za čovjeka najrelevantnija.

Zbog toga je svako kreativno nastavljanje na Engelsove tadašnje preokupacije moglo rezultirati u važnim spoznajama iz područja opsežne dijalektičke problematike. Ali je ova baština mogla isto tako biti i kočnica filozofskim istraživanjima unutar marksizma ako su se okviri, unutar kojih je Engels u tom razdoblju sagledavao filozofsku problematiku, dogmatski određivali i nametali kao jedino mogući. A to se nekoliko decenija kasnije i dogodilo.

Početkom našeg stoljeća još uvijek ostaje najinteresantnija ličnost na filozofskom području G. V. Plehanov. Njegove filozofske preokupacije su prelazile granice samo metodološke i ontološke problematike te je svojim istraživanjima na području materijalističkog shvaćanja historije, geneze marksizma, kulturnih i estetskih pitanja bio u tom periodu najsvježiji izvor marksističke filozofije. Zato je i tako visoko bio cijenjen od Lenjina koji je, sav usmjeren na revolucionarno djelo, samo jedanput temeljitije intervenirao u filozofskim raspravama svoga vremena — u onom momentu kada su neki članovi ruske socijaldemokracije počeli da unose mahističke koncepcije u marksizam i da ga gotovo s njim izjednačuju. Intervencija je bila opravdana, iako

je u mnogo čemu bila vršena sa predmarksovskih materijalističkih pozicija.

Mnogo su interesantnija Lenjinova nastojanja oko produbljivanja dijalektičke problematike, čemu je pristupao također prvenstveno kao revolucionar, daleko više svjestan od većine svojih kasnijih nastavljača važnosti i odsutnosti teorijskog i filozofskog koncepta za stvaralačku revolucionarnu djelatnost. Lenjin je bio genijalna ličnost i na političkom području gotovo jedinstvena. Međutim, ipak je smatrao da treba stalno produbljivati svoje teorijsko i filozofsko znanje. Mnogi lenjinisti, od kojih često zavisi i sudbina cijelih pokreta i naroda, misle da je dovoljno naučiti nekoliko teorijskih i marksističkih fraza i da su time osposobljeni za analize i ocjene tako kompleksnih historijskih zbivanja kakva su današnja. Koliko je samo teorijske konfuzije vladalo u marksističkom pokretu, a ona se stalno obnavlja kao neki konfuzni marksistički perpetuum mobile, u ovih nekoliko posljednjih decenija — često samo zbog izrazito niskog teorijskog nivoa vodećih socijalističkih i marksističkih snaga. Tko dublje prodre samo u temeljne probleme dijalektike taj ne može da ustvrdi, kao što je bio slučaj u staljinizmu, da u socijalizmu postoji harmonija između razvoja proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, da postoji samo jedan put u socijalizam, da je moguć samo jedan model socijalizma kad znamo koliko su različite pojedine društvene strukture, političke i kulturne tradicije kao i pojedini momenti prijelaza u socijalizam kod različitih zemalja, ili da je samo jedan umjetnički izraz onaj koji treba da odgovara strukturi i kreativnim nastojanjima socijalističkog čovjeka, da je svijet samo subjektivan odraz objektivne stvarnosti, itd. Sve ove teze su jednostrano metafizičke i u oštroj su protivnosti dijalektičkom načinu mišljenja. A one su bile proklamirane u staljinizmu kroz nekoliko decenija kao neprikosnovene i, što je još gore i odsudnije, određivale praktičku akciju većine komunističkih partija. A to je svakako i *jedan* od razloga tolikih poraza komunističke politike i akcije u periodu Treće internacionale.

Prema tome, iako Lenjin nije obuhvatio svu kompleksnu problematiku filozofije, njegova istraživanja na području dijalektike, što je ostalo sačuvano u njegovim poznatim *Filozofskim bilježnicama,* najinteresantniji su i najvažniji filozofski dokumenti Lenjinovi. Pri tom je on ostao uglavnom na onoj liniji koju je zacrtao Engels u kasnijim godinama, u kojoj dominira metodološka i ontološka, jednom riječi općedijalektička problematika.

Za revolucionarnog mislioca i vođu jednog revolucionarnog pokreta i revolucije bilo je u tom momentu, s obzirom na općeteorijski aspekt, najvažnije pitanje metode, pitanje načina pristupa i osvjetljavanja tog najkompleksnijeg predmeta — ljudske historije. Lenjin je pri tom posezao i za glavnim izvorom dijalektičkog načina mišljenja — Hegelom. U tom udubljivanju i sam

je mogao spoznati koliko je bilo jednostranosti u dotadašnjim marksističkim sagledavanjima ovih problema, pa i kod njega samoga.

Ova linija koncipiranja filozofije marksizma prvenstveno kao dijalektike u Engelsovom smislu, kao dijalektike objektivne i subjektivne stvarnosti, bila je zastupana u ruskom marksizmu toga vremena i kod Buharina na jedan više mehanistički način, a najdosljednije kod Deborina i njegovih pristalica koji su dominirali sovjetskim filozofskim nebom do početka tridesetih godina. Tada je staljinistička birokratsko-etatistička praksa i koncepcija brutalno dokinula svako kreativno nastojanje na području filozofije, društvenih i humanističkih nauka i umjetnosti. Iako Staljin zapravo nije izašao iz navedenih okvira ove linije, on ju je krajnje degradirao, pretvorio u kanon od nekoliko crta i proizveo jedan sinkretizam od nekoliko dijalektičkih postavaka i materijalističkih teza predmarksovskog materijalizma. U svojoj jednostavnosti i kanonskom stilu bila je izvanredna utjeha lijenim birokratskim mozgovima da su postigli historijsku superiornost nad reakcionarnom buržoazijom time što su ovladali »najvišim stupnjem« marksističke filozofije i teorije koji je po njihovom mišljenju bio dostignut u Staljinovom spisu o dijalektičkom i historijskom materijalizmu.

Ono što je za Lenjina bio opravdani zadatak, pri čemu je kao i na drugim područjima teorijske i znanstvene misli, kao i na ostalim sektorima ljudske kreacije kao na pr. u umjetnosti logično i ljudski pretpostavljao i druge mogućnosti, druge varijante mišljenja i doživljavanja nego što su bila njegova — u kasnijoj degeneraciji političkog života nastala je degeneracija i na području filozofije i društvenih nauka. U jednom vremenu kada su potrebne maksimalne napregnutosti i sloboda teorijskih i naučnih istraživanja da bi se omogućila pobjeda progresivnih historijskih snaga, te su snage bile primorane političkom prisilom pa čak i pod prijetnjom istrebljenja da ne prekorače određene okvire sedam crta dijalektike i materijalizma i nekoliko stranica njihove »aplikacije« na historiju!

Drugi veoma značajni pravac marksističke filozofije u našem vremenu datira od početka dvadesetih godina sa jednim od najznačajnijih marksističkih filozofskih djela — Lukácsevom »*Historijom i klasnom svijesti*« (1923). U isto vrijeme objavio je i Korsch svoj spis o marksizmu i filozofiji u kojem dominiraju također neke teme koje je Lukács još pregnantnije i dublje postavio.

Ono što bitno karakterizira ovu liniju u njenom početku jest u prvom redu veoma oštra kritička usmjerenost prema marksističkoj filozofiji i teoriji unutar Druge internacionale, koja je 1914. god. doživjela tako sramotni krah. Kako je taj marksizam bio ili neprijateljski nastrojen prema dijalektici ili opterećen jednostranim evolucionizmom, darvinizmom i empirizmom, Lukács je kao osnovno pitanje i postavio pitanje marksističke dija-

lektike. Insuficijentnost jednog cijelog historijskog pokreta ne može naravno biti uvjetovana samo insuficijencijom jedne filozofske metode. Ali da njena insuficijencija pridonosi značajno insuficijenciji cjelokupnog pokreta više je nego jasno. Zato je i Lukácsevo postavljanje problema dijalektike ujedno i postavljanje centralnog teorijskog pitanja. U tome se kako vidimo, poklapaju sagledavanja i teorijski interesi i Lenjina i Lukácsa i Korscha u to vrijeme. Međutim, s obzirom na tematska područja na koja su bili usmjereni razlika je bila značajna.

Dok je Lenjina, kao praktičkog političara koji je historiju svojom djelatnošću neposredno mijenjao, interesirala dijalektika kao medotološko oruđe kojim će tu svoju djelatnost uzdignuti do maksimalne racionalnosti i jasnoće — Lukács je, prvenstveno kao teoretičar, bio zainteresiran i za taj metodički pristup ali i za teorijsko fundiranje same te akcije, za teorijsko i filozofsko objašnjenje karaktera i smisla same te akcije. Zbog tih razloga prisutna je dominacija nekih drugih kategorija koje tu namjeru objašnjavaju.

Zainteresiran za što adekvatnije i dublje shvaćanje Marxove dijalektike, koja je i kod Marxa primarno bila elaborirana kao povijesna dijalektika, Lukács svu svoju pažnju posvećuje onoj temi koja je za čovjeka najrelevantnija — njegovu vlastitom djelu i mediju egzistencije, samoj ljudskoj historiji. Tako on osnovni smisao dijalektike kao dijalektike totaliteta, negacije, protivrječja itd. vidi u dijalektici kao dijalektici historije, kao dijalektici ljudske prakse koja je neprekidni rezultat jednog aktivnog i uvijek protivrječnog odnosa subjekta i objekta.

Suprotstavljajući se jednostranostima revizionističkog empirizma, koji parcijalne fenomene nikad nije mogao sagledavati u kontekstu cjeline, Lukács u prvom redu naglašava važnost kategorije totaliteta za razumijevanje bilo kojeg historijskog fenomena, te mu ta kategorija ujedno biva i nosiocem revolucionarnog principa u znanosti. Shvaćajući tu kategoriju osnovnom dijalektičkom kategorijom i koncipirajući dijalektiku kao historijsku dijalektiku Lukács je inaugurirao onu polemiku i diskusiju unutar marksizma koja traje do naših dana, a koja se kreće oko problematike fundamentalnih dijalektičkih kategorija i problema dijalektike prirode i povijesti. Iako je kasnije Lukács napustio stav o ograničenju dijalektike samo na povijest, tadašnja njegova razmišljanja imala su dalekosežne posljedice. Iako je ova teza bila jednostrana, ona je ipak bila značajna što je insistirala na elaboraciji dijalektike povijesti koja se ne može svoditi niti razumjeti samo aplikacijom općedijalektičkih kategorija i zakona na tako specifičan i kompleksan medij kao što je ljudska povijest, ljudski odnos i čovjekovo stvaralaštvo.

Drugi moment kojim je karakteriziran ovaj pravac je koncipiranje u stvarno Marxovom duhu bivstva samog čovjeka, biti njegove historijske egzistencije kao prakse. Razvijajući se u krugu tadašnjih najpoznatijih njemačkih filozofa i sociologa

(Weber, Lask, Simmel i dr.) Lukács je među prvima koji do kraja shvaćaju smisao bitnog Marxovog filozofskog preokreta, funkciju kategorije prakse ne samo kao gnoseološke, nego bitno ontološko-antropološke kategorije.

Shvativši čovjeka kao biće prakse Lukács je mogao zatim konsekventno pokazati da je teorija odraza jedna predmarksovska teorija spoznaje i da je za razumijevanje čovjekove svijesti i spoznaje potreban mnogo dublji zahvat u suštinu čovjekove povijesne egzistencije da bi se ti bitni fenomeni razumjeli. Iz ovakvog sagledavanja ovih pitanja Lukács je uspio da problem opredmećivanja shvati i kao problem otuđenja i postvarenja i time teorijski prodre u suštinu čovjekovih odnosa i načina egzistencije u klasnom društvu. Iako glavni Marxov tekst o ovim pitanjima (Manuskripti iz 1844) nije još tada bio poznat, Lukácseva elaboracija ovih problema sa polazne osnove koja je bila identična Marxovoj zapanjujuće se podudara sa Marxovom.

S obzirom na tragična iskustva građanske egzistencije u početna dva decenija dvadesetog stoljeća, što svakako daje impulsa antropološkim preokupacijama u građanskoj filozofiji (Scheler, Abagnano, Jaspers, Heidegger, Marcel itd.) Lukácsevo sagledavanje problematike alijenacije i postvarenja kao jednog od njenih momenata davala je mogućnost marksističkoj filozofiji da ne zaostane iza napora građanskog idealizma nego da bude ponovno u prednosti.

Međutim, ograničena i dogmatska svijest prvih neimara socijalizma, koji su u svojoj inače razumljivoj euforiji prvih historijskih pobjeda smatrali da je cjelokupni marksizam identičan sa njihovim konceptom i kao takav i jedino moguć, došla je veoma brzo do izražaja. Nije se trebalo čekati staljinske tridesete godine pa da se proskribira jedna koncepcija koja je prelazila njihove teorijske horizonte. Već je naime Zinovjev na V kongresu KI 1924. god. sa tribine grmio protiv profesora (!) Graziadeia, Lukácsa i Korscha da Komunistička internacionala ne može nekažnjeno trpjeti u svojim redovima takav teoretski revizionizam! Već je iz tadašnjih istupa bilo vidljivo, što se jednu deceniju kasnije samo drastičnije potvrdilo, da u svakom slučaju kada politika kroji kriterije i granice filozofiji, nauci i umjetnosti mora nužno doći do stagnacije a ponajčešće i degeneracije na tim područjima najeminentnije čovjekove kreativnosti.

Ova linija marksističke filozofije nije bila dakle akceptirana od marksista prve zemlje pobjedonosne socijalističke revolucije. Zvanični predstavnik i glava cijele škole one prve linije, Deborin, polemizirao je također protiv Lukácsevih ideja kao revizionističkih. Tako se unutar Treće internacionale sve više utvrđivao onaj koncept marksističke filozofije koji je glavni naglasak stavljao na općedijalektičku, ontološku problematiku i s time u vezi metodološku. A svi oni koji su pokušavali da filozofsku problematiku shvate prvenstveno kao historijsku i ontološko-antropološku morali su prije ili kasnije da dođu u sukob sa oficijelnom

linijom. Iako je ova druga linija daleko bolje uočila neka fundamentalna pitanja ne samo čovjeka nego i suvremene civilizacije, koja su se pokazala ne samo kao pitanja građanskog svijeta nego isto tako i socijalističkog — ona je zbog jednog nepravilnog koncepta potrebe dominacije političke sfere nad svim ostalim sferama društvenog života mogla da bude nošena samo od talentiranih i samostalnih, kreativnih filozofskih ličnosti. Zato Korsch dolazi veoma brzo u sukob sa tendencijama i teorijskim monopolom u vlastitoj partiji, Bloch se nalazi izvan njenih redova a isto tako i glavni nešto kasniji predstavnici ove druge linije — pripadnici frankfurtskog kruga.

Ovaj se započeo formirati početkom tridesetih godina kada Max Horkheimer preuzima vodstvo *Instituta za socijalna istraživanja* u Frankfurtu i započinje uređivati poznati *Zeitschrift für Sozialforschung* u kojem su do 1933. u Njemačkoj, a kasnije, nakon dolaska fašizma, u Francuskoj objavljeni najvažniji tekstovi koji su definirali novi pravac. U tadašnjim uglavnom manjim radovima glavnih protagonista tog novog pravca — kritičke teorije društva — Horkheimera, Adorna, Marcusea, Fromma dobrim dijelom se nastavlja prije spomenuta linija koja datira od mladih Lukácsevih i Korschovih radova.

Svi navedeni predstavnici navedenog kruga, koji su kasnije svoja istraživanja objavili i u opsežnijim djelima, u prvom redu su oštro suprotstavljeni kako tradicionalnoj filozofiji, tako i modernom pragmatizmu i logičkom pozitivizmu. Oni zastupaju angažiranu filozofiju smatrajući s pravom da dio historijske odgovornosti, neki puta i veliki dio, pada i na intelektualce ukoliko ma suvremenog svijeta. A to se upravo događa kod prije navedenih pravaca koji ili ne priznaju teren historije kao područje iznevjere u svom kritičkom odnosu prema osnovnim problemi-eminentnog filozofskog interesa, ili svaku historijsku korisnost proglašavaju i istinom. Negativno nastrojeni također i prema cjelokupnoj tradicionalnoj filozofiji sa njenim disciplinama mislioci ove druge linije su tipični predstavnici jednog nesistematskog mišljenja, otvorenog i u cjelini usmjerenog na ono područje koje su s pravom smatrali najvažnijim za čovjeka — područje povijesti. Dijalektiku zato svi oni koncipiraju kao povijesnu dijalektiku, a neki je, kao metodu mišljenja i zbivanja ograničavaju čak i na samo građansko društvo (Marcuse).

Dijapazon njihova istraživanja je bez obzira na prije navedene restrikcije veoma širok, jer je i mogućnost filozofskog osmišljavanja povijesnog bivstva također neizmjerna. Veoma važnom na pr. problemu za čovjeka — problemu odnosa čovjekove biološke strukture i povijesne — posvećuje mnogo pažnje naročito E. Fromm. U centar istraživanja time dolazi pitanje odnosa Marxovih i Freudovih koncepcija. Koliko povijesnim djelovanjem čovjeka dominiraju njegovi nagoni, kako i koliko se oni preformiraju pod utjecajem povijesnih, društvenih struktura i odnosa, u kojem smislu se može govoriti o ljudskim

potrebama i čime su one uvjetovane, šta je jednom riječju toliko tematizirana čovjekova priroda — problemi su koji su u mnogo čemu otvoreni i za čije će rješavanje biti potrebni još mnogi napori.

Svi naznačeni mislioci naročito su bili preokupirani problemom neslobode, problemom ograničavanja ljudskih mogućnosti. Horkheimer i Adorno posvećuju i jedno od najznačajnijih djela ovoga kruga *(Dijalektika prosvjetiteljstva)* filozofskoj analizi građanskog svijeta i uma, stavljajući njihove početke u ona razdoblja Antike u kojima se zbiva prijelaz iz mitosa u logos. Koliko je taj um sam po sebi strukturiran tako da nosi u sebi elemente svoje vlastite propasti, neslobodu? Koliko on u težnji za potpunom kvantifikacijom, matematiziranjem i ovlađivanjem stvarnosti pridonosi ovlađivanju i samog historijskog subjekta — jedno je od temeljnih pitanja kojim se bavi i Marcuse kada konstatira da je građanski um strukturirao čovjeka kao jednostranog, parcijaliziranog, jednom riječi jednodimenzionalnog subjekta, suprotno onome što je svim velikim marksistima uvijek lebdjelo pred očima — ostvarivanju polivalentnosti ljudskog bića kao preduvjeta ne samo mnogostranog ljudskog odnosa prema stvarnosti nego i prema drugom čovjeku, mogućnosti njegova u pravom smislu ljudskog odnosa.

Time su opet u centar pažnje dospjele kategorije prakse, alijenacije, represije, tolerancije, humanizma itd. dakle sve one fundamentalne teme koje su historijskom praksom suvremenog proletarijata i svih socijalističkih snaga stavljene na dnevni red historije. A kako i mnoga iskustva početne etape socijalizma nisu uvijek bila ohrabrujuća niti umirujuća, sasvim je razumljivo da je filozofska analiza navedenih problema morala da uzme pod svoju kritičku lupu i razvitak društvenih i međuljudskih odnosa i u dosadašnjim etapama razvoja socijalizma. To je naročito bilo potrebno od onih mislilaca koji su i sami sudionici socijalističkog razvitka i dijelom snose također odgovornost za njegove historijske promašaje. Zato se uvijek ondje gdje je taj razvoj dozvoljavao slobodu kritičke distance — ona uvijek i realizirala, bez obzira kojim uspjehom ili intenzitetom. Pri tome su, kako ćemo kasnije vidjeti, jugoslavenski filozofi marksisti, naročito u vezi s naznačenim osvjetljenjima ovih problema pridonijeli mnogo elemenata tim sagledavanjima, te se *dijelom* mogu uvrstiti također u ovu liniju razvitka marksističke filozofije.

Treći pravac marksističke filozofije predstavljaju oni filozofi marksisti koji smatraju da u obje navedene linije postoje izvjesni nedostaci ili jednostranosti. U svom nastojanju da se ne izgubi totalitet dijalektike i kao određene vizije svijeta predstavnici ove linije ne smatraju da filozofske preokupacije u duhu marksizma moraju odbacivati svu općedijalektičku problematiku, kao niti onu antropološko-historijsku koja se naročito u suvremenom svijetu pokazala mnogo relevantnijom.

Predstavnici ove treće linije, ne smatrajući da treba izbjegavati eksplikaciju odnosa čovjeka i prirode ne mimoilaze također niti osnovnu tezu svakog materijailzma o jedinstvu svijeta u njegovoj materijalnosti. Shvaćajući također, kao predstavnici druge linije, praksu kao fundamentalnu kategoriju za razumijevanje čovjekova bivstva oni smatraju da je praksa — ne samo kao odnosa čovjeka prema čovjeku nego i čovjeka prema prirodi — nemoguća ukoliko bi se kod toga radilo o dvije u potpunosti diferentne forme bivstva. A iz toga slijedi da je u načelu moguće govoriti i o nekim fundamentalnim kategorijama bivstvujućeg uopće iako uvijek u danom povijesnom kontekstu.

Kako je dakle dijapazon filozofskog interesa i koncepcija predstavnika ove treće linije širi od prve dvije navedene, nije čudno da su i razlike među pojedinim misliocima ove treće linije također mnogo veće od već navedenih. Mnogi su od njih također i prošli različite putove prije definitivnije kristalizacije navedenog stava. To je naročito karakteristično za filozofe socijalističkih zemalja koji su nakon drugog svjetskog rata još duže vremena bili pod jakim utjecajem staljinističkih koncepcija i pod staljinističkom pedagoškom prisilom. Isto tako je to slučaj kod nekih marksista u drugim zemljama koji su također zbog navedenog utjecaja na njihove komunističke pokrete u određenom vremenu bili pod jakim utjecajem staljinizma. (Garaudy, i neki drugi francuski ili talijanski marksisti filozofi)

Ono što međutim sve kreativnije filozofe ove treće linije karakterizira jest uviđanje, i u tome se oni uvelike približuju filozofima druge linije, da je za realiziranje onog bitnog poziva filozofije da bude misao svoga vremena danas historijsko-antropološka problematika daleko relevantnija od bilo koje druge. Grčevita bitka naprednih društvenih snaga suvremenog svijeta da prevladaju različite nehumane odnose alijenacije i postvarenja, različite forme manipulacije i presije ne može imati svoj adekvatan filozofski izraz i djelotvornu historijsku projekciju niti u skučenim formama suvremenog pozitivizma kao niti u apstraktnim formama općedijalektičkih kategorija i zakona. Filozofsko osvjetljenje suvremenih temeljnih problema i napora, smisla i mogućnosti oslobađanja čovjeka na ovom stupnju njegova historijska razvitka, zahtijeva filozofsko poniranje u problematiku čovjekova bivstva i onog njegova djela koje je eminentno njegovo — historiju. Upravo zato je ova problematika posebno naglašena i kod većine predstavnika ove linije. Dapače, mnogi od njih su mogli svojim djelima pokazati kolike su kreativne mogućnosti jednog marksističkog pristupa navedenoj problematici.

Jedna od najizrazitijih figura ovog smjera — Ernst Bloch — svojim je na pr. dugotrajnim istraživanjima fenomena ljudskog i povijesnog već neposredno nakon prvog svjetskog rata otkrivao u fenomenu utopije (ne utopističkog) jednu od bitnih odredaba čovjekova bivstva te je nasuprot pesimističkih nekih kon-

cepcija egzistencijalista čovjekov afekt nade i otvorenosti istakao kao bitniji konstituens njegova historijskog postojanja. A to mu je ujedno otvorilo mogućnost širokog kulturno-filozofskog istraživanja fenomena utopijskog što ga je izvršio u svom kapitalnom djelu »*Princip nada*«.

Kolike su filozofske mogućnosti kreativnog zahvata u različite domene ljudskog i povijesnog pokazuje i Lefebvreova filozofska djelatnost. Iako u jednom razdoblju pod utjecajem oficijelne ideologije, Lefebvreova kreativna ličnost nije dugo mogla biti sapeta proklamiranim granicama filozofskog interesa i istraživanja. Tako je Lefebvre načeo mnoge teme koje su bile u potpunosti van vidokruga većine marksističkih teoretičara. Problemi svakidašnjeg života, moderniteta, društva i jezika, novih kategorijalnih instrumenata za izučavanje kompleksa historije i čovjekovih kreacija itd. pokazali su da jedna kreativna marksistička misao ne mora stalno da baulja između nekoliko crta i kategorija koje su već zapravo postavljene i obrađene kod Hegela.

Mogućnost kreativnog filozofskog odnosa prema problemima suvremenog svijeta i čovjeka pokazali su također i neki od najtalentiranijih filozofa u socijalističkim zemljama, naročito u onim periodima kada su u njihovim zemljama bili inaugurirani procesi prevladavanja krutih staljinističkih oblika odnosa, života i koncepcija. Dešavalo se ponekad da su u tim oštrim zaokretima poneki sa staljinizmom odbacivali i sam marksizam. Međutim oni koji su i prije toga poznavali širinu filozofske problematike kao i ostale napore na filozofskom području koji su vršeni i kod već navedenih marksista a i nekih predstavnika građanske filozofske misli — znali su da je staljinistička indoktrinacija samo jedna primitivna faza razvoja marksističke misli koja je ne samo ugušila sve ono živo i kreativno, originalno i historiji primjereno, nego i faza koja je izraz takvog spleta različitih historijskih i subjektivnih okolnosti koje se u takvom obliku i intenzitetu sigurno više neće moći pojaviti, barem u područjima razvijenog svijeta.

Osvježenju marksističke filozofske misli naročito su pridonijeli mnogi jugoslavenski filozofi, pripadnici navedene druge i treće linije marksizma. Najoštriji sukob sa staljinizmom koji započinje u historijskoj godini 1948., koja predstavlja značajni međaš u razvoju ne samo našeg nego i evropskog i svjetovnog socijalizma, doveo je i do stvarne renesanse teorijskih napora i htijenja. Pri tome je naročito ona grupacija koja je već započela sa časopisom *Pogledi* (1952—1955), a kasnije *Praxisom* i *Filosofijom* najviše doprinijela oživljavanju genuinih filozofsko-marksističkih nastojanja i elaboracija povijesno relevantnog. Nisu se pri tome samo ponavljali mnogi već poznati koncepti i rješenja koja smo imali prilike da naglasimo kod predstavnika drugog i trećeg pravca. Jedna originalna svojevrsna i historijski još nepoznata praksa započinjanja radničkog i društvenog samoupra-

vljanja, bez obzira na nerazvijene i historijski teške okolnosti, omogućila je da mnoga pitanja suvremenog humanizma, alijenacije, problematike socijalizma, slobode, povijesti itd. u tim filozofskim nastojanjima dobiju svježa, nova i originalna osvjetljenja koja nisu dotad bila poznata.

Ako bismo pokušali da usporedimo ova tri navedena pravca, pri čemu, kako smo već rekli, kod pojedinih protagonista ima često i većih diferencija u sagledavanju i rješavanju pojedinih problema, mogli bismo najopćenitije svesti na slijedeću razliku: ako i izuzmemo mogućnost slobodnog filozofskog opredjeljivanja i rješavanja naznačenih problema, predstavnici drugog i trećeg pravca u marksističkoj filozofiji bitno se razlikuju od predstavnika prvog što im je glavno težište istraživanja i filozofskog interesa dijalektika povijesti ili povijesna dijalektika, kritička teorijska angažiranost u osmišljavanju borbi i putova oslobađanja suvremenog svijeta te su time kritički nastrojeni prema tradicionalnim filozofskim disciplinama i takvom mišljenju koje je neosjetljivo za osnovne probleme pred kojima čovječanstvo danas stoji. Sasvim je razumljivo da su mogući nivoi sagledavanja cjelokupne ove problematike različiti i da filozofsko fundiranje pojedinih problema čovjeka i historije može imati različite teorijske dijapazone i dubine. Od toga potječu i katkad veće razlike u filozofskoj fundiranosti pojedinih takvih teorijskih nastojanja.

Predstavnici drugog i trećeg pravca zato posebno insistiraju na onim dijalektičkim kategorijama koje su par excellence historijske: na kategorijama prakse, povijesti, humaniteta, slobode, alijenacije, istine itd. i daleko su manje zainteresirani za aplikacije općedijalektičkih kategorija na historiju, jer znadu da je takav ontologijski postupak sasvim nedovoljan za razumijevanje kompleksnog tkiva historije koja se ne može iscrpiti niti razumjeti općedijalektičkim kategorijama i zakonima.

Za razliku od predstavnika drugog pravca predstavnici prvog i trećeg pravca slažu se da se, u duhu Engelsovih pa i nekih Marxovih napomena, mora dijalektiku shvatiti kao univerzalnu teoriju i metodu i da zbog toga ne može ona biti restringirana samo na inače eminentno dijalektičko područje — historiju. Tema dijalektike u prirodi je dakle ona tema koja približuje ove pravce iako sa značajnim i bitnim razlikama. Već smo rekli da bez obzira što predstavnike drugog i trećeg pravca razlikuje shvaćanje granica primjene i važenja dijalektike, da se filozofi ovih dvaju pravaca slažu u sagledavanju i akcentiranju povijesne dijalektike i kritičkog filozofskog angažmana u analizi problema i protivrječja suvremene civilizacije. To je ono što bitnije dijeli filozofe ovih pravaca od prvog pravca.

Priznavajući potrebu koncipiranja dijalektike kao univerzalne metode odvijanja bilo kojih procesa stvarnosti pa tako i kao opće filozofske vizije stvarnosti, kao određenog filozofskog pogleda na svijet, filozofi marksisti trećeg pravca ne smatraju da

je problematika dijalektike prirode toliko relevantna za suvremene teške historijske probleme pred kojima čovječanstvo stoji i da razlaženje oko ove problematike treba da bude kamen spoticanja oko zajedničkih kritičkih analiza svih onih struktura i fenomena koji još uvijek zadržavaju i pogoduju postvarenim odnosima i pretvaranju čovjeka u manipulativni broj.

Marx je najviše pažnje posvećivao upravo dijalektici historije. Iz jednostavnog razloga što je genijalno uvidio da se opće dijalektičkim kategorijama kvaliteta, kvantiteta, suprotnosti, negativiteta itd. ne može objasniti specifično dijalektičke odnose i procese koji su karakterizirani jednom novom prirodnom stvarnošću koja više nije eminentno prirodno, nego svojevrsno ljudsko djelo. Zato je Marx, otkrivajući značenje slobodne ljudske djelatnosti, prakse, svijesti, proizvodnih snaga, proizvodnih odnosa, ideologije alijenacije itd. bitnu pažnju usmjerio na analizu te svojevrsne dijalektike historije i posebno građanskog društva, uviđajući da je svaki takav teorijski dijalektički odnos ujedno i kritički.

Velika je zabuna misliti da je ta dijalektička kritičnost potrebna historijskim snagama samo dok su usmjerene na kritički odnos prema klasnom buržoaskom društvu, a da će odmah nakon revolucije i početka izgradnje socijalističkog društva ta dijalektika poprimiti blagu nekritičku ćud harmoničnog prosvjećivanja. Velika je zabluda ne samo zbog toga što su počeci izgradnje socijalističkog društva još puni raznih protivrječja i najmanje harmoničan proces, nego i zato što je i bilo koji daljnji historijski proces nezamisliv bez unutrašnjih protivrječja i momenata negativiteta kao načina njihova razrješavanja, bez obzira kakve će biti forme tih razrješavanja. Dijalektika je eminentno kritička i to je njena apsolutna karakteristika. Svako odstupanje od njene kritičnosti — znači napuštanje biti dijalektike.

Prema tome filozofi marksističkog duha ne mogu u osnovi mimoići bitne teme filozofije. Ali koje će teme biti stvarna misao jednog vremena, kvintesencija ne samo spoznaje jednog vremena o prošlosti i sadašnjosti nego i o revolucionarnim mogućnostima, kao i osvjetljavanje tih mogućih daljnjih putova nezaustavljiva ljudskog historijskog hoda — ne stoji ni u jednom udžbeniku, niti u jednoj političkoj direktivi. Čovjekove stvarne kreacije na filozofskom i umjetničkom području ne propisuju recepti. Pitanje je senzibiliteta i sposobnosti pojedinih kreativnih ličnosti da svojim djelom ostvare jedan novi fenomen, novu stvarnost čovjekova bivstva koja kao takva ulazi u neodvojivi dio jedne historijske cjeline i koja je bitno određuje.

Iz toga tek slijedi logika i nužnost teze o različitim varijantama marksističke filozofije, što navedeni pravci, kao i mnoge diferencijacije unutar njih to već i potvrđuju. Zbog toga zbilja izgledaju efemerne i u biti skolastičke tako česte diskusije u staljinističkoj etapi razvoja marksističke filozofije o odnosu dija-

lektičkog i historijskog materijalizma, sociologije i historijskog materijalizma, dijalektike i logike itd. a pogotovo često iscrpljivanje na ovim problemima.

Za jednog marksističkog mislioca nije danas bitno da li se upušta u analize dijalektike prirode ili da li je uopće priznaje. Bitno je koliko je on kreativan i koliko doprinosi svojim teorijskim djelom samospoznaji današnjeg revolucionarnog subjekta historije. Karakteristične su zato mnogobrojne dosadašnje diskusije i polemike unutar marksizma kada se, kao na pr. u odnosu na Lukácsevo djelo o povijesti i klasnoj svijesti previđao sav onaj bogati i novi, originalni sadržaj koji je to djelo sobom nosilo samo zbog toga što se njegova koncepcija dijalektike kao povijesne nije slagala sa drugom, oficijelnom koncepcijom. Zato je najvažnija filozofska ličnost tadašnjeg Sovjetskog Saveza A. Deborin mogao da napiše kritiku u kojoj tvrdi da Lukács revidira i kritizira marksizam, da odbaci Lukácsa kao idealista a da uopće ne progovori niti riječ o kategorijama prakse, klasne svijesti, postvarenju ili alijenaciji što čini temeljne preokupacije i novum u Lukácsevom djelu.

Međutim za kreativnu misao potreban je i određeni stupanj društvene slobode. Marksistička filozofija, kao i uopće marksistička misao pretpostavljaju slobodu za neophodno kritičko osvjetljavanje historijskih fenomena i protivrječja. Tamo gdje toga nema marksizam u cjelini postaje dogma, gubi bitni element kritičnosti a time i relevantnost. Historijskim naporima i nadama čovjekovim uvijek su bile potrebne luči koje su osvjetljavale često i neprozirne magluštine kroz koje se čovjek probijao. Marksistička filozofija je jedna od tih luči koja danas obasjava čovjekovo historijsko djelo. Ona će to biti ili je neće biti!

ZAŠTO JE POTREBNO DA SE PRETPLATITE

Neki naši čitaoci koji redovno kupuju »Praxis«, jer im se čini da je to jednostavnije nego da se pretplate, pitaju u čemu su prednosti pretplaćivanja.

Ako se pretplatite na časopis dobivat ćete ga:

1. BRŽE — jer se časopis uvijek šalje najprije pretplatnicima,
2. JEFTINIJE — jer časopis u pretplati stoji 12, a u prodaji 15 dinara,
3. BEZBRIŽNIJE — jer nećete morati da ga tražite u knjižarama, nego će vam sam stizati u kuću i
4. SIGURNIJE — jer vam se neće dogoditi da ostanete bez broja koji je izazvao poseban interes i brzo je razgrabljen (tako su dvobroj posvećen »Sadašnjem trenutku jugoslavenskog socijalizma« primili svi pretplatnici, ali su bez njega ostali mnogi redoviti kupci časopisa).

Ako se pretplatite na »Praxis« time ćete također:

5. OLAKŠATI FINANCIJSKU SITUACIJU ČASOPISA I OMOGUĆITI MU DA IZLAZI REDOVNIJE — jer novac koji šaljete kao pretplatu stiže ODMAH, a onaj kojim ste platili časopis u knjižari dobivamo S VELIKIM ZAKAŠNJENJEM (u ovom trenutku knjižare nam duguju preko osam milijuna starih dinara, a mi naša potraživanja ne možemo naplatiti, jer su im žiro-računi blokirani).

ČEMU, UOSTALOM, SADA JOŠ I OVAJ MARKSIZAM?

Rudi Supek

Zagreb

TKO ZNA ŠTO JE TO »NAŠ MARKSIZAM«?

U posljednje vrijeme našu su zemlju preplavili razni skupovi, konferencije, simpoziji, napisi o »marksističkom obrazovanju«. A nije ni čudo, kada su najviši politički forumi izrazili svoju zabrinutost oko tog obrazovanja, upozorili na njegovu vjerojatnu nedovoljnost s obzirom na pojavu »socijalizmu tuđih shvaćanja i ideologija« i ocijenili da su u nekim našim republikama narasle do »kontra-revolucionarnih pokreta«. Kako se čak smatra da je »marksističko obrazovanje« prvenstveno odgovorno za »nesocijalistička i anti-socijalistička shvaćanja« u našem društvu, a ne toliko sami društveni odnosi i tokovi, to nije čudo da je nastala uzbuđenost i uznemirenost u redovima svih onih uča i profa zaduženih za »marksističko obrazovanje«, i to sa pomiješanim čuvstvima; jednom zaplašeni da će biti pozvani na odgovornost zbog nedovoljne efikasnosti njihova obrazovnog posla, drugi put obradovani što se, konačno, i njih netko sjetio, kad je već izgledalo da će ispasti iz školskih satnica kao »suvišni balast« i »revolucionarni zaostatak«.

Razloga za uznemirenost bilo je dovoljno, ne samo zbog toga jer nikome ne bi bilo drago da nas različite »anti-socijalističke ideologije« vrate u nedavnu prošlost, nego i zbog toga što se u borbi protiv raznih nacionalističkih i kontrarevolucionarnih pojava oštrica počela okretati i protiv našega marksizma, protiv nekih istaknutih marksista među filozofima i sociolozima, kojima se prijeti da će ih otjerati kao »anarho-liberale« sa univerziteta, oduzimaju im se pasoši, pripremaju se sudski dosjei, pa se čak kao »nacionalisti« izvode pred sudove. U takvoj zbrci pojmova nije čudo da mi se jedan mladi kolega obratio ovim pitanjem:

»Lijepo je, profesore, što razgovaramo o marksističkom obrazovanju, ali ne čini li vam se da bi bilo korisno znati prije svega, o *kakvom* se marksizmu radi?«

»Zašto o kakvom?«

»Pa, vi dobro znate da ne postoji jedan jedini marksizam, kao što ne postoji danas niti jedinstvena koncepcija socijalizma«?

»Naravno. Radi se o našem marksizmu. Sa onim dogmatskim i pozitivističkim koji smo naslijedili nakon rata iz Sovjetskog Saveza mi smo već odavno raskrstili.«

»Rekli ste 'naš marksizam'. Možete li mi, doista reći koji je to naš marksizam?« (Nisam osjetio zamku u pitanju.)

»Dakako. To je onaj marksizam o kojemu vam na svim ovim našim konferencijama govore naši marksisti, filozofi i sociolozi, marksizam koji nazivamo stvaralačkim, humanističkim i demokratskim, jer odgovara najbolje autentičnoj Marxovoj misli i viziji samoupravnog socijalizma. O njemu, doista, znamo danas dovoljno zahvaljujući plodnoj stvaralačkoj djelatnosti mojih drugova okupljenih oko časopisa »Praxis«.

»Izgleda, profesore, da vi ne pratite našu partijsku štampu. Morali biste inače znati da vas na najmjerodavnijem političkom mjestu doduše smatraju marksistima, ali nikako ne predstavnicima »našeg marksizma«. Vi i vaši prijatelji niste »naši marksisti«. Dakle, recite mi koji je, u stvari, »naš marksizam«?

Ostao sam začuđen, iako mi je bilo sasvim jasno da moj mladi kolega izriče ono što je poznato kao »službeni stav« prema »praksistima«. Bezbroj pojava govorilo je da je tome, tako, počevši od čestih kritika i žučnih napada na »praksiste«, postojanja »crnih lista« po raznim uredništvima naših masovnih medija, sistematskog prešućivanja njihove samoprijegorne i plodne djelatnosti, stalnog upinjanja da ih se ukloni sa katedara i iz našeg društvenog života. Suviše toga je govorilo u prilog teze da to nisu »naši marksisti«. Ali isto tako nigdje nije nikad bilo rečeno koji je to, zapravo, *naš* marksizam, naime ni na kakvom partijskom zasjedanju, niti u bilo kakvom oficijelnom dokumentu. »Naš marksizam« ostao je nepoznanica, nerođena stvar, politička prijetnja i »sablast koja ne hoda svijetom«, kao, uostalom, i mnoge druge naše sablasti.

Pokušao sam ukloniti zbunjenost mojeg sugovornika pozivajući se na tok događaja što je doveo do poraza dogmatske koncepcije. Podsjetio sam na Bledski sastanak filozofa iz 1960. godine, gdje smo dogmaticima »dali bitku« koja je, u stvari, bila posljednja bitka, jer se nakon nje dogmatizam ograničio uglavnom na napade iz busije i beznačajne čarke. Stvaralački i humanistički marksizam, nakon što se obračunao sa »slabom karikom« u lancu dogmatizma, to jest sa teorijom odraza, nije imao kasnije nikakvu potrebu da dokazuje svoju ispravnost. Potonja je postajala sve očitija samim idejnim vezama koje su se prirodno uspostavljale između teorije samoupravnog socijalizma i stvaralačkog marksizma. Istina je, da usprkos svojih

očitih rezultata u izgradnji teorijskih osnova »našeg puta u socijalizam«, nikad nije uspio steći povjerenje moćnika i postajao je predmet sve češćih i sistematičnijih napada, koji su išli na to da isključe njegov utjecaj u našem društvu. Tako dok je stvaralački marksizam bilježio uspjehe, na domaćem i inozemnom tlu, a dogmatizam doživljavao stalne poraze, političke akcije prvoga su, protiv očekivanja, opadale, a drugoga rasle. Time je nastala ona paradoksalna situacija o kojoj nas tako često ispituju strani marksisti i novinari: kako objasniti da u marksističkom svijetu važimo kao teorijski tumači samoupravnog socijalizma, njegovih filozofskih i sociooloških osnova, a u vlastitom društvu, koje se poziva na samoupravni socijalizam, izloženi smo nepovjerenju i progonima?

Razumije se, da mi redovito nastojimo naći objašnjenje za ovu paradoksalnu situaciju, ali bi bilo mnogo prirodnije da je pokuša objasniti onaj »naš marksizam« koji nas stavlja u pitanje. Vjerojatno bi već iz njihova objašnjenja doznali tko se, zapravo, krije iza tog »našeg marksizma«: da li je to onaj isti od juče već dobro poznati; da li je to neki novi još neizraženi, koji traži svoj sadržaj i ime, ili je to, može biti, ipak onaj dobro poznati iz sviju vremena, kojemu vlasnici ergela pružaju zob na dlanu, onaj doista »naš«, od juče i sutra?

KAKAV MARKSIZAM ZA SAMOUPRAVNI SOCIJALIZAM?

Između dogmatskog »marksizma«, odnosno onoga što se danas zove još uvijek službenom verzijom »marksizma-lenjininizma«, s jedne strane, i etatističkog »socijalizma«, s druge strane, možemo utvrditi niz veza koje nisu slučajne, već odražavaju dublju povezanost određene društvene prakse sa društvenom teorijom i sviješću. Bezbroj se autora do danas već okušalo da te veze analizira kako sa kritičkog stajališta tako i sa onog neposrednog, društveno-uključenoga, ideološki zatvorenoga, što ga razrađuju sami ideolozi etatističkog socijalizma. Iako do danas još nemamo jednu potpunu studiju, da nam sa stajališta sociologije znanja iscrpno objasni ove veze, ipak su bitni momenti već odavno utvrđeni. Ukazat ćemo stoga samo na neke najistaknutije, kako bi nam lakše bilo odgovoriti na gore postavljeno pitanje: kakav marksizam zahtijeva koncepcija samoupravnog socijalizma, odnosno na kakvom marksizmu valja graditi samoupravni socijalizam?

Nije slučajno da se okršaj sa predstavnicima dogmatskog marksizma na Bledu 1960. odigrao na jednom prividno filozofsko-apstraktnom području, kao što je epistemologija u vezi sa teorijom odraza, da bi se ponovio i 1967. godine u Opatiji, ali ovaj puta u internacionalnom sastavu, to jest sa predstavnicima evropskih ,socijalističkih zemalja. Kao što znamo, rezultat tih diskusija bio je u oba slučaja podjednak: on je završio po-

razom za predstavnike teorije odraza. Otada naši sovjetski kolege izbjegavaju direktne diskusije s nama, ali nas obilno napadaju u svojim časopisima i novinama služeći se argumentacijom, koja nije mnogo evoluirala od Staljinovih vremena. U tim napadima sa protivnicima teorije odraza ne postupa se nimalo »humano«, jer su oni u Poljskoj bili protjerani sa univerziteta (Kolakowski, Baumann, Moravski, Hiršovićeva) dok se u Češkoj čak bacaju u zatvor (K. Kosik), a oni koji su izvan dosega brahijalnih metoda diskusije obilno se obasipaju raznim pogrdnim nazivima (»anti-marksisti«, »revizionisti«, »agenti imperijalizma« i slično) koji jasno pokazuju da je poštivanje načela o »vlastitom putu u socijalizam« jedno, a njegova praktička primjena nešto sasvim drugo. Za naše marksiste ostaje utješno da se u toj hajci nalaze u dobrom društvu, to jest sa najboljim suvremenim marksističkim glavama, kao što su Lefebvre, Bloch, Marcuse, Garaudy i drugi, te da napadi dogmatika ne dozvoljavaju, u stvari, diskusiju o kojoj danas jedino i vrijedi raspravljati u socijalističkom svijetu, naime o marksističkim osnovama ili neosnovanosti etatističkog »socijalizma«.

Ako smo se u prvom pokušaju da se normalizira diskusija među marksistima iz raznih socijalističkih zemalja spotakli na teoriji odraza, a ne na nekom »ozbiljnijem pitanju«, onda zato postoje očito neki ne sasvim bezazleni ili »filozofsko-apstraktni« razlozi. Moglo bi se reći da u tom pitanju, kao i u mnogim sličnima, dogmatici još uvijek gledaju na svoju teoriju kao na idejni monolit, plašeći se vjerojatno ako pukne prva očica da će otići i čitava čarapa, a sa čarapom, po svoj prilici, i čizma u koju se smjestila. Razumije se, lako je bilo pokazati da je teorija odraza prije platonističkog nego marksističkog porijekla, ali je važnije bilo poimanje da ona vodi do jednog pozitivističkog, pasivnog, konzervativnog i apologetskog stava prema vlastitoj društvenoj stvarnosti, te da uvođenje kategorije praxisa znači uspostavljanje kritičke i stvaralačke dimenzije u socijalističkom svijetu, a sa time i one uznemirenosti koju obično štuka unosi među šarane u uspavanom ribnjaku. Razumije se, da vraćanje marksizmu njegove kritičko-aktivističke jezgre ne ide u prilog onoj uvriježenoj birokratsko-političkoj praksi, koja vjeruje da je dovoljno dobro administrirati, donositi ustavne i zakonske prijedloge, držati skupštinske i druge konferencijske referate, izgrađivati institucionalnu bazu društva, pa će se iz te »društvene baze« po sili teorije odraza odmah u društvenoj svijesti i odnosima odraziti nova socijalistička svijest. A ako se, eventualno, ona ne odražava ili se odražava u sasvim drugom smislu od željenoga, onda neće biti kriva teorija odraza nego neke »subverzivne sile«, u čijim se glavama »odražavaju tuđa shvaćanja«, a ne neshvaćanje domaćih shvaćanja, budući da su ona uvijek lijepo, jasno, obrazloženo izložena i preko štampe prenijeta. Stara priča o zrcalu Doriana Graya, u obrnutoj verziji, pomogla bi da se shvati ova vrsta birokratskog narcizma.

Tako, teorija odraza izražava i ono vjerovanje da je dovoljno izgrađivati »ekonomsku osnovu društva« ili »proizvodne odnose« (bez obzira na to što počivaju na konkurenciji fetišizma robe ili rada), a oni će se već odraziti u superstrukturi kao novi kvalitet socijalističke svijesti. Uostalom, ako baš ova baza ne pomaže, tada imamo i »marksističko obrazovanje« koje u duhu teorije odraza djeluje po mehanizmu uvjetovanih refleksa: dovoljno je dosta uporno ponavljati jednu stvar da bi je ljudi usvojili, bez obzira kakav je kritički odnos pojedinca prema stvarnosti. (Sjetimo se da je uspješnost ove metode provjerio Pavlov na psima, a moderna je propaganda primjenjuje na ljudima!). Ova metoda mora osigurati punu i poželjnu socijalizaciju čovjeka.

Doista, teorija odraza dozvoljava raznovrsne varijacije na određenu društvenu praksu i bolje je da je privremeno prepustimo njenoj sudbini. Spomenimo još samo da pristalice ove teorije dozvoljavaju da između subjekta (političkog rukovodstva) i objekta (masa) postoje dosta složene medijacije ili posredovanja, pa ako se subjektove zamisli loše odražavaju u glavama masa, tada je jasno da valja pritegnuti ove medijatore ili posrednike, među ostalim i profesore koji naučavaju marksizam.

Važno je istaknuti da je pozitivistička verzija »marksizma-lenjinizma« postala poslušni instrument i izvor ideološke mistifikacije u jednom društvu, koje pored etatizma, počiva na strogoj hijerarhiji funkcija, gdje birokratske odluke teku odozgo dolje u sva područja društvenog života, gdje se poštuje samo logika »velikog sistema« a ne ljudske zajednice, gdje se na čovjeka i društvene grupe gleda prvenstveno kao na funkcionalne dijelove »društvenog organizma«. Tako danas sociolozi, koji ne moraju biti nužno marksisti, uviđaju da je marksizam u etatističkom socijalizmu postao jedna pozitivističko- funkcionalistička teorija služeći opravdanju postojećeg poretka a ne revolucionarnim promjenama društva. *A. Gouldner,* poznati kritičar američkog funkcionalizma, smatra da postoji približavanje između američkog funkcionalizma i sovjetskog marksizma. On kaže: »Rekao sam, da su neki funkcionalisti u novije vrijeme pokazali otvoreni i jasni pomak prema marksizmu. U skladu s tim, mnogi marksisti u sovjetskom bloku, i dalje pokazuju sve veću sklonost prema akademskoj sociologiji, uključujući tu funkcionalizam i Parsonsa samog. Funkcionalistički nasljednici pozitivističke tradicije i pristalice marksizma kreću se sada jedni prema drugima, oprezno i pipajući dakako, ali se ipak kreću.«[1] I Gouldner objašnjava zašto dolazi do ovoga zbližavanja: »Nova sovjetska sociologija — kao i zapadna tradicija od Comte-a do Parsonsa — nalazi se u službi vlastitih ustanovljenih ekonomskih (valja dodati i političkih, RS) institucija, sa bitnim osta-

1) A. Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology, Basic Book, New York, 1970, str. 449.

cima vlastitog sistema stratifikacije. Ona svoj zadatak bivstveno definira tako da bi omogućila njihovo (institucionalno) efikasno funkcioniranje i da bi ostatak društva ušao glatko u postavljene granice, nametnute institucijama. Najvažnija je pretpostavka sovjetskih sociologa, kao i većine američkih funkcionalista, da su glavni problemi njihove ekonomije doista riješeni i, posebno, da mogu svoju ekonomiju uzeti kao nešto dato. . .« (466) Kao što je građanski pozitivizam značio težnju za stabilizacijom postojećeg društva, zadovoljstvo sa već postignutim revolucionarnim promjenama, tako i sovjetski marksizam nastoji sugerirati da se već nalazi »na pragu budućnosti«, da radikalnije promjene u njegovoj strukturi, pogotovu u državnim institucijama, ne dolaze više u obzir. »Sa time u vezi, kaže Gouldner, rastući interes sovjetske sociologije za funkcionalizam pokazuje da su već oni stavovi, koji su bili usmjereni budućnosti, počeli masovno opadati. Kad se kaže da je funkcionalizam u porastu i da će u Istočnoj Evropi još više rasti, to znači da vjekovna očekivanja sovjetskog marksizma moraju opadati; to znači da sovjetsko društvo usporava svoj hod prema radikalno različitoj ili »komunističkoj« budućnosti; to znači ujedno da želja za »komunističkom« budućnošću, radikalno različnom i superiornom »socijalističkoj« sadašnjosti gubi na vitalitetu. Pretpostavlja se da sovjetski ljudi sve više žive u sadašnjosti za koju smatraju da je mogu stvarno poboljšati, ali za koju ne vjeruju da će doživjeti temeljitije strukturalne promjene.« (471) »Ne dolazi u pitanje vjerovanje sovjetskih znanstvenjaka da će buduće društvo biti bolje. No, oni vjeruju da će ovo poboljšanje doći sa razvitkom nauke i tehnologije, a ne uslijed promjene u drugim glavnim (društvenim) ustanovama.« (472).

Funkcionalizam nužno proizlazi iz pozitivističke revizije marksizma. Međutim, povećani interes za njega uvjetovan je slijedećim momentima: prvo, težnjom da se stvarno usavrši funkcioniranje društvenih organizacija, koje u svim zemljama u nagloj preobrazbi imaju niz problema u vezi sa regrutiranjem i izobrazbom kadrova; drugo, željom političke birokracije da potisne humanističku inteligenciju, per definitionem kritičku, i istakne više tehničke i tehnološke probleme društvenog razvitka; treće, da svede sva pitanja koja se odnose na anticipaciju budućnosti, i koja nužno ukazuje na »jaz između riječi i djela«, na neposredne zadatke više političko-pragmatičke prirode; četvrto, da potisne inicijativu i kritičnost ljudi i društvenih grupa u društvenom životu u ime logike »sistema« i »eksperata«, kad se već ne smije govoriti o »mudrom rukovodstvu«; peto, da kadrove na području humanističkih i društvenih znanosti podredi sebi kao neku vrstu »društvenog servisa«, koji će ostvariti zadatke čije ciljeve određuju »više instancije«. Konačno, funkcionalizam znači u uvjetima jednog nesređenog i balkanski-aljkavog društva veliki napredak, jer ističe neke objektivne i racionalne kriterije društvenog djelovanja, ali istovremeno znači i

veliki nazadak, jer svjedoči da se utopijska vizija socijalističkog društva iscrpla, te da se harizmatička vlast onih koji govore u ime revolucije nalazi na zalasku. (Pri ovim razmatranjima ne valja nipošto miješati funkcionalnu analizu, što nam je neophodna u analizi svih oblika društvenih organizacija, sa funkcionalizmom, koji društvene aspiracije i ciljeve svodi na organizacijsku funkcionalnost!)

U stvari, funkcionalizam kao tendencija preuzima u socijalističkim zemljama ulogu dogmatskog marksizma. On se postavlja u ulogu servus-a i ancillae politicae. On je jedna vrsta abdikacije od revolucionarne odgovornosti humanističke inteligencije. I zato on nailazi na simpatije političke birokracije. On je po svojem duhu suprotan ciljevima samoupravnog socijalizma.

Ako dogmatski »marksizam« nije imao nikakvih poteškoća da asimilira, i ne samo da asimilira, nego da odigra ulogu jedne pozitivističke ideologije (i to, istini za volju, valja reći u degradiranom obliku!), to je i zbog toga što on sadrži čitav niz pojmovnih određenja koje ga za takvu ulogu predodređuju. Uzmimo samo kategoriju totaliteta, koja iako fundamentalna za marksističku interpretaciju društvene zbilje, nikad nije dobila onaj dijalektički oblik u dogmatskoj interpretaciji koji osigurava stvarnu dijalektiku pojedinca i društva, spontanosti i organizacije, društva i države, organizacije i povijesti, društvenog zatvaranja i povijesnog otvaranja, i tome slično. Zasluga je upravo marksista oko »Praxisa« da su, nakon što su uklonili pozitivistički »carski rez« između »mladog Marxa« i »starog Marxa«, (što je bilo služilo da se izbaci čitava teorija alijenacije sa njome i antropološki fundirana dijalektika povijesnog zbivanja) oživjeli kontinuitet dijalektičkog mišljenja za koji Hegel i klasična njemačka filozofija predstavljaju neizbježnu osnovu. Time su odstranili i sva ona iskušenja koja još uvijek nastoje skrenuti marksizam u pozitivističke vode, na primjer, sa Althusserovim strukturalizmom ili sa neo-staljinističkim kritikama Frankfurtske škole.

Da ne dođemo u opasnost da pišemo čitavu disertaciju o odnosu »praksisovskog« marksizma i samoupravnog socijalizma, nastavit ćemo u veoma sažetom obliku koje su bitne filozofijsko-teorijske ili marksističke pretpostavke samoupravnog socijalizma:

1) rehabilitacija stvaralačkog *praxisa* nasuprot teoriji odraza, što nema samo epistemološki već i ontološki značaj, jer oslobađa marksizam jedne pogrešne metafizike i stvara osnovu za tumačenje čovjeka kao bića prakse i društvenog kretanja kao »stjecanja vlasti nad prirodom i nad vlastitom (društvenom) prirodom«.

2) Rehabilitacija *antropološko-humanističkih osnova* marksizma, što staljinisti tako uporno i žučno napadaju, a što znači naprosto da povijesno kretanje ne može značiti samo povećanje

moći čovjeka nad prirodom (u proizvodnji) ili u društvu (u državi), nego da klasna borba i revolucija mora značiti »emancipaciju čovjeka kao takvog«, to jest voditi sve punijem ostvarenju čovjekovih potreba kao društvenog bića i kao slobodne ličnosti.

3) Rehabilitacija *teorije otuđenja*, koju su dogmatici jednostavno izbrisali iz marksizma, a koja pokazuje kako se čovjek u proizvodnji i u društvenim odnosima otuđuje od sebe, kako otuđuje višak vrijednosti ili višak rada, te postaje predmet eksploatacija kako od kapitalista tako i od državne birokracije; kako otuđuje svoju volju u toj istoj državi i državnoj birokraciji koja vlada u njegovo ime, u »ime naroda« ili u »ime radničke klase«, te se konstituira kao »moć ili sila iznad društva«.

4) Rehabilitacija *kategorije totaliteta*, koja ne podrazumijeva samo dijalektiku na globalnom društvenom nivou (kapitalizam protiv socijalizma, buržoazija protiv proletarijata), što dovodi do hipertrofije institucionaliziranih oblika društvenog života, kao jedinog smisla povijesnog kretanja, već sadrži i dijalektiku *bitnih društvenih entiteta* (pojedinac i grupa, pojedinac i društvo, grupa i društva, grupa i grupa, itd.), a što znači da pojedinac kao »idealni društveni totalitet« odlučuje i snosi punu odgovornost o oblicima svog društvenog udruživanja, jer nema »slobodnih asocijacija« bez »slobodnih ličnosti«.

5) Rehabilitacija *spontaneiteta* u revolucionarnom pokretu nasuprot birokratske stagnacije i nepokretnosti, a s time u vezi i utopijskog elementa, one stalne potrebe za vizijom jedne bolje budućnosti i zalaganja za njeno ostvarenje, koja kao vizija i odluka crpi svoju snagu isključivo u svijesti pojedinaca, u njihovoj solidarnosti i volji da se istinski založe za zajednički ideal.

6) Konačno, rehabilitacija *otvorenosti samog marksizma*, njegove spremnosti da se uhvati u koštac sa svim novim problemima koji se pojavljuju u toku društvenog razvoja, njegova smjela konfrontacija sa svim idejnim i teorijskim shvaćanjima koja idu drugim putovima, jednom u smjeru progresa, drugi put u pravcu nazadovanja. U suvremenim uvjetima ubrzanog društvenog razvitka, pod utjecajem znanstvene i tehnološke revolucije, kad se čovječanstvo u cjelini susreće sa svojim egzistencijalnim granicama — demografskom ekspanzijom, granicama u resursima, zasićenosti u proizvedenim dobrima, metabolizmom sa samom prirodom (uslijed zagađivanja, itd.) — marksizam se ponovno pojavljuje kao teorija koja je jedina sposobna dati koherentni i dosljedni odgovor na nova pitanja što ih rađa postindustrijsko društvo.

Evo, to su samo neke teme i tendencije koje su jasno došle do izražaja u našem marksizmu, u ovome marksizmu koji smo branili na stranicama našeg časopisa. Nije teško pokazati da on po svojim osnovnim stavovima i usmjerenju stoji u bitnom skladu sa idejom samoupravnog socijalizma, zasnovanog na

društveno oslobođenom a ne otuđenom čovjeku. Voljeli bismo kad bi netko imao smjelosti da nam pokaže suprotno, naime da ova tvrdnja nije točna!

KOME SMETA NAŠ INTERNACIONALIZAM?

Nije potrebno ovdje zadržavati se na činjenici da naš internacionalizam bode oči nacionalistima, da vide u njemu »izdaju vlastitog naroda«, da o tome pišu i višu već godinama, pa su ponekad pokušali i da se obračunavaju s nama ne birajući metode. Ali, kad se radi o nacionalistima, tada je to »normalno ponašanje«. Nas zanima pitanje: zašto su i oni što se službeno pozivaju na socijalizam i marksizam neprijateljski raspoloženi prema našem internacionalizmu?

Ako pogledamo položaj marksista u istočnim zemljama sa izrazito etatističkim uređenjem, vidjet ćemo da uloga marksista u njima ne samo da nije samostalna nego ne odgovara ni minimalnim normama međunarodne znanstvene komunikacije. Marksisti u ovim zemljama često ne raspolažu ličnom slobodom u uspostavljanju i vođenju znanstvene razmjene, nemaju pravo da lično odlučuju o učestvovanju ili ne-učestvovanju na međunarodnim konferencijama, pojavljuju se često u ulozi »delegiranih osoba« i branitelja »oficijelnih stavova«, a kad je riječ o sovjetskim marksistima nalaze se stalno pod prismotrom neke vrste »političkih komesara u nauci«. Razumije se, da je njihovo ponašanje uglavnom obranaško i defenzivno, da ne posjeduju onu inicijativu i slobodu angažiranja koja je neophodna za normalno djelovanje na međunarodnom planu, a kamo li za neko marksističko-revolucionarno istupanje.

Razlozi tome dobro su poznati. Politička birokracija služeći se sredstvima prinude ne dozvoljava marksistima da budu »nosioci socijalističke svijesti« (Lenjin), da samostalno izražavaju ideje epohalnog prevrata, već su ovu ulogu rezervirali isključivo za sebe, i tu se rukovode onim poznatim birokratskim principom: »tko više stoji, taj više vidi i zna«, tako da birokrati ne ide u glavu da bi »oni tamo dolje« mogli vidjeti više i dalje, pa tako niti ona vrsta radnih ljudi koji se bave filozofskom ili sociološkom marksističkom proizvodnjom. Naprotiv, u najboljem slučaju, ukoliko smatraju da su im neki marksisti potrebni, nastoje ih pretvoriti u svoj »intelektualni servis«, koji će »razrađivati« i »popularizirati« njihova »teorijska otkrića«. Marksizam služi prvenstveno za »domaću upotrebu«, a marksisti se pretvaraju u kućnu poslugu.

Marksisti koji bi, u stvari po svojem pozivu morali istupati svagdje gdje je na djelu svjetska revolucija, samostalno i suvereno kretati se na međunarodnom planu, u stvari su bačeni u pozadinu revolucionarnih zbivanja. Umjesto da u borbi mišljenja na svjetskom planu istupaju ofenzivno, sa punim ličnim anga-

žmanom, njih stavljaju u defanzivni i tutorisani položaj. Oni koji na vlastitu odgovornost uspostavljaju internacionalne veze postaju predmet optužbi da šuruju sa »klasnim neprijateljem«, da dolaze pod utjecaj »stranih špijuna« i slično. I tako marksizam — ideja koja je nužno na svjetskome planu tražila konfrontaciju sa svim mišljenjima i idejnim strujama — sada postaje nedonošče policijske paske i predmet najniže vrste političko-pragmatističke manipulacije. Biti slobodan kao marksista — kako velika riječ u socijalizmu!

Zašto govorimo o ovom tužnom vidu marksističke egzistencije u socijalističkim zemljama? Iz dva razloga: prvo, što naši marksisti takvu egzistenciju nisu htjeli prihvatiti, znajući da je marksizam nedjeljiv od internacionalizma i radničkog pokreta u cjelini; tim više, što sama činjenica raznih modela ili projekata socijalističkog razvitka kao i pravo na »razne putove u socijalizam« obavezuje marksiste iz raznih zemalja da razmjenjuju mišljenja o tome što im je zajedničko a što ih dijeli na planu teorije i njene praktičke primjene. Drugo, što su se i jugoslavenski marksisti našli pod istim pritiscima, kao i njihovi drugovi u drugim socijalističkim zemljama. Naime, da ih optužuju kako »putuju u inozemstvo«, drže predavanja u »stranim zemljama«, pozivaju razne marksiste i nemarksiste u našu zemlju, održavaju veze sa »cijašima« i slično. Ove optužbe izazivaju i razne administrativne mjere, drastično reduciranje kao što je dotacija za »Praxis« i za Korčulansku ljetnu školu, oduzimanje pasoša, prijetnja istjerivanjem s univerziteta i slično. Motivi političke birokracije svagdje su isti, i o njima nije potrebno govoriti. Istinski internacionalizam birokraciji ne odgovara, jer dozvoljava da joj se »drugi upliću u njene unutarnje stvari«. Tako se njoj nimalo ne sviđa što smo protestirali zbog protjerivanja poljskih marksista sa univerziteta, što smo protestirali zbog okupacije Čehoslovačke, što otvoreno diskutiramo sa drugima o socijalističkim iskustvima u vlastitoj zemlji, što ne tražimo prethodno političku vizu kad se duhovno krećemo iz jedne zemlje u drugu.

Ako bi se stalo na sasvim objektivno gledište jedne »realne politike« u zapadnom smislu, ne bi nam se moglo poreći da smo mnogo pridonijeli kulturnoj afirmaciji i ugledu naše zemlje. Podsjetimo samo na neke činjenice:

Zahvaljujući »Praxisu« jugoslavenski marksizam poznat je danas na svim kontinentima i gotovo na svim velikim univerzitetima u svijetu. O njemu ne pišu samo jugoslavenski marksisti nego i strani. Tako, na primjer, po nepotpunim podacima četiri doktorske disertacije stranih autora već su dosad posvećene marksistima iz kruga oko »Praxisa«.

Zahvaljujući »Praxisu« i Korčulanskoj ljetnoj školi jugoslavenski marksisti uspjeli su okupiti sva marksistička imena koja danas u svijetu nešto znače. I to ne samo kao suradnike, nego

i kao suborce oko jednog autentičnog, humanističkog i samoupravnog socijalizma.

Zahvaljujući svojoj istinskoj društvenoj angažiranosti i internacionalističkoj usmjerenosti, uspjeli su uspostaviti mnoge značajne i duboke idejne veze sa progresivnim ljudima u mnogim zemljama. Poradili su na tome da se naši ljudi upoznaju sa djelima H. Lefebvrea, E. Fromma, E. Blocha, G. Lukácsa, L. Goldmanna, T. Bottomorea, H. Marcusea, K. Axelosa, R. Garaudyja, E. Fischera i mnogih drugih koji danas najviše stvaralački pridonose razvitku marksističke misli. Dosada je objavljeno na svjetskim jezicima već dvadesetak knjiga jugoslavenskih marksista, a još nekoliko ih se nalazi u prevođenju.

Umjesto na priznanje za ovaj svoj rad, nailazili su na prešućivanje, otpore, napade i čak na veoma grube uvrede. Kao utješnu činjenicu možemo navesti brojna priznanja koja su nam dolazila iz drugih sredina.[2] Zato za naše marksiste u vlastitoj

---

2) Samo radi ilustracije navest ćemo neke novinske osvrte što smo ih primili ovih dana iz Austrije (U vezi sa objavljivanjem kolektivnog sveska radova »Jugoslawien denkt anders«, Europa Verlag, Wien, 1971):

»Palmiro Togliatti, generalni sekretar KPI i jedan od najznačajnijih komunističkih političara, kritizirao je svojevremeno sovjetske drugove da ostaju na površini i da su zapostavili marksističku analizu ovog (staljinističkog) perioda. Togliatti i drugi marksisti su smatrali da manjka jedno istraživanje o tome koje društvene i ekonomske strukture predstavljaju bazu staljinizma, dakle primjena marksističke metode na jednu zemlju čije političko rukovodstvo tvrdi da najdosljednije primjenjuje učenje Karla Marxa.. Među marksistima, koji se bave tim problemom, zauzimaju oni iz Jugoslavije značajno mjesto.« (ORF, emisija od 12. 12. 71.)

»Autori (iz grupe Praxis) tumače svoju marksističku filozofiju u uskoj vezi sa 'vizijom jednog socijalističkog društva' kao samoupravnog društva, kao autentične demokratske zajednice ljudi. I u ovome nalaze, jer nemaju nikakav drugi budući model, da je moguće ostvariti ljudsko dostojanstvo. U čemu vide autori dilemu suvremenog marksizma? U kritici kapitalizma čini im se da je kritika došla do svojih granica, da se počinje ponavljati. Stoga postuliraju jedan novi marksizam primarno kao »kritiku socijalističkih ili kvazi-socijalističkih kretanja, kao kritiku socijalističkog društva.« (dr. R. Prantzer u »Wiener Zeitungu« od 15. I 1972.)

»Iznad mogućnosti materijalne prinude mora se uzdići svjesna ljudska akcija, sposobna da ukloni sve dosadašnje pojave pragmatizma i da stvori pogodne uvjete za ljudski rad i ljudsku egzistenciju. Autori su uvjereni da je marksistička filozofija koju zastupaju usko povezana sa vizijom jednog socijalističkog društva — to znači sa samoupravnim društvom — kao autentičnom demokratskom zajednicom ljudi.« (u »Vorwärtsu«, Beč, mart)

»Jugoslavenski komunisti bili su prvi koji su istupili iz fronta staljinističkog komunizma. Međutim, pojavilo se u duhu policentrizma više vrsta komunizma, ali su jugoslavenski komunisti našli svojevrsni kritički oblik marksizma. Knjiga koja stoji pred nama napisana je od suradnika zagrebačkog časopisa »Praxis«, čija im je kritičko-humanistička tendencija donijela svjetsku slavu ali i poteškoće.« (H. Weber u »Das Historisch-Politische Buch«, H. 2, 1972.)

»Posebni put jugoslavenskih komunista ne počiva na nacionalnim razmatranjima nego se zasniva na vlastitom izlaganju marksizma-lenjinizma, koji se suprotstavlja birokratizmu i uspostavljanju jedne totalitarne, društvene vlasti... Ovi eseji oslanjaju se na pojam samoupravljanja, a tako-

zemlji ne važe pravila uobičajena za teorijske rasprave u socijalističkom pokretu, od Marxova vremena do danas, sa izuzetkom, dakako, onih zemalja gdje je staljinizam onemogućio svaku slobodnu marksističku raspravu? Zašto nam se na teorijske stavove odgovara političkom difamacijom, a ne teorijskim argumentima? Svatko od nas smatrao bi sasvim normalnim i u skladu sa interesima socijalizma u ovoj zemlji, kad bi se raspravljalo sa nama, na bilo kojem mjestu i u bilo kojem sastavu, ali polazeći od marksističke teorije i — dodajmo u ovoj poplavi iracionalnih političkih ispada — pravila logičkog mišljenja. Zašto filozofi i sociolozi marksisti ne bi zasluživali isto toliko objektivnosti i dobronamjernosti sa strane društvenih faktora, koliko ih uživaju druge profesionalne djelatnosti?

Trebalo bi osim toga odgovoriti i na pitanje koje nam mnogi stereotipno ponavljaju: zašto jugoslavenski marksisti, koji su najviše pridonijeli da se marksizam dovede u vezu sa humanističkom i samoupravnom koncepcijom socijalizma, nailaze na otpore u vlastitom društvu i zašto se nastoji njihov rad onemogućiti? Ali o tome jednom drugom prilikom!

đer i na humanistički socijalizam, ali dolazi u sukob i sa vlastima, koje usprkos suprotnih uvjeravanja nastoje da socijalizam u Jugoslaviji usmjere određenim pravcem.« (dr K. Wessely, u »Berichte und Informationen«, Beč, 7. I 1972.)

»Moramo misliti na ove ljude kad govorimo o njihovoj zemlji. Jedna filozofija sa praktičko-emancipatorskim namjerama obavezuje, a njihove analize i perspektive važe ne samo za Jugoslaviju nego uopće. Napadi sovjetskih ideologa koji se redovno i monotono ponavljaju, ali također i napade nerazumnih jugoslavenskih političara, ovi ljudi uzimaju znanju bez kolebanja. Zato, sa teško prikrivenim uzbuđenjem djelovanje njihovih misli prate na Istoku i na Zapadu, omladina, inteligencija i svi oni koji se nisu odvikli da postavljaju pitanja.« (G. K. K. u »Süddeutsche Zeitung«, br. 39.)

ZAŠTO JE DANAS FUNKCIONALIZAM U NAS POŽELJNIJI OD MARKSIZMA?

Zagorka Pešić-Golubović

Beograd

Osnovna pretpostavka od koje se u ovom razmatranju polazi jeste: društvena klima u jugoslovenskom društvu danas pogodnija je za razvijanje funkcionalizma nego marksizma; šta više, moglo bi se reći da je funkcionalizam podstican i odobravan od strane izvesnih uticajnih krugova, dok marksizam često nailazi na neodobravanje i trpi političku osudu.

Cilj ovog napisa je da pruži argumente za gornju pretpostavku. A ova se pretpostavka oslanja na mogućnost utvrđivanja pozitivne veze između karakteristika funkcionalističke teorije i izvesnih karakteristika jugoslovenskog društva koje postaju sve izrazitije poslednje decenije, te i korelacije između zahteva koje postavlja društveni sistem današnjeg jugoslovenskog društva i odgovora koje nudi funkcionalizam. Iz čega proizlazi i obrnut stav: da zahtevima ovakvog društvenog sistema ne odgovaraju pristup i stavovi marksizma, te se sve više produbljuje jaz između društvenog sistema i marksističke teorije (što se neposredno i vidljivo ispoljava u sukobu predstavnika političkog sistema i onih naučnika koji zastupaju humanističko-kritičku orijentaciju u marksizmu).

Da bismo ovo dokazali potrebno je najpre uporediti karakteristike i stavove funkcionalizma i marksizma i dovesti ih u vezu sa karakteristikama jugoslovenskog društva.

1.

Iako su osnovne pretpostavke i karakteristike funkcionalističke teorije poznate, nužno je ponovo ih razmotriti da bismo ih mogli suočiti sa pretpostavkama i karakteristikama marksiz-

ma i u tom suočavanju jasno pokazati u čemu su prednosti funkcionalizma sa stanovišta društvenog sistema i društvenih kretanja koja se zbivaju danas u jugoslovenskom društvu.

Te prednosti proizlaze već iz osnovne pretpostavke funkcionalističke teorije, čiji je aksiom *funkcionalnost celine*, što uslovljava orijentaciju na ispitivanje delova celine i njihove funkcionalnosti u datoj celini koja se sama ne može dovoditi u pitanje (iz čega sledi da samo delovi mogu biti disfunkcionalni ako remete sklad i harmoniju celine). Fokus na koji funkcionalistička teorija i analiza upravljaju pažnju jeste, dakle, *sistem* čija je stabilnost i funkcionalnost pretpostavljena a priori, te se problemi teorije orijentišu na utvrđivanje institucionalnih mehanizama za integraciju delova i individua u sistem. U tom smislu tretiraju se i društveni procesi i sukobi — kao kretanje unutar sistema — a teorijski napor se upravlja na rešenja koja vode institucionalizaciji društvenih sukoba, te usmeravanju njihovog toka po tračnicama sistema. A što se tiče individua, osnovni problem je da se socijalizacijom obezbedi njihova integracija u mehanizme sistema, tj. da se postigne da individua odgovara na one zahteve prema kojima je socijalizovana.[1]

Sve to počiva na premisi da je sistem samo-delatan (nezavisan od angažovanja ljudi i njihovih potreba) i da su »potrebe sistema« nešto što je a priori dato i što se konstituiše samo iz sebe.[2] Drugim rečima, potrebe sistema ne proizlaze iz fundamentalnih ljudskih potreba (za funkcionaliste, osim B. Malinowskog, ljudske potrebe su »nenaučan pojam«), već, obratno, sistem nameće skalu potreba koje individue u procesu socijalizacije inkorporiraju u svoju strukturu kao »socijalne nagone«. Problem se, dakle, postavlja u smislu *prilagođavanja* individua sistemu, te se neusaglašenost individualnih potreba i interesa i »potreba sistema« i sukobi koji iz toga nastaju, rešavaju usmeravanjem konfliktnih interesa u pravcu što potpunijeg uklapanja pojedinaca i delova sistema u postojeći socijalni model. Funkcionalizam je, stoga, primarno zainteresovan za ispitivanje pozitivnog funkcionisanja sistema, za ono što je funkcionalno u njemu i što ga održava, te se, u krajnjoj liniji, pažnja iscrpljuje onim što je »konstruktivno« i što pomaže očuvanju postojećeg poretka (Gouldner, 114). Suprotno onome u šta hoće da nas uvere funkcionalisti — da iz njihove pažnje ne izmiče društvena dina-

---

1) A. Gouldner, **The Coming Crisis of Western Sociology**, Heineman, London, 1971. str. 143.

2) J. Rex, **Key Problems of Sociological Theory**, Routledge and Kegan Paul, London, 1961. Ovim stavom funkcionalizam prividno isključuje subjektivne motive i modele akcije, opredeljujući se za »objektivni pristup«: u stvari, polazeći od premise da su »potrebe sistema« same za sebe nastale i da se ne mogu dovoditi u pitanje, ni procenjivati u odnosu prema potrebama individua, funkcionalizam prihvata voluntarizam politike i zamenu opšteg partikularnim koje se prikriva iza neodržive teze o sistemu koji se sam iz sebe konstituiše.

mika — funkcionalistička teorija i analiza potvrđuju često izricani kritički stav, da je *stabilnost sistema*, a ne društveni proces sa svim realnim protivrečnostima i konfliktima, glavni predmet njihovog istraživanja. Jer u sistemu funkcionalističke analize nalaze mesta samo procesi i sukobi u okviru sistema, ali ne i oni koji teže da sistem ospore i da ga transcendiraju (zato su isključeni društveni pokreti, revolucionarne akcije, pobune; ostaje mesta samo za one procese i sukobe koji su institucionalizovani: većina štrajkova, grupni sukobi, korporacijski sukobi i sl.). R. Dahrendorf takođe ukazuje na tu karakteristiku funkcionalizma, ističući da funkcionalistička teorija ne traži one dinamičke elemente koji menjaju strukturu datog sistema, dakle, one elemente koji su nezavisni od funkcionalne integracije strukture; stoga, u funkcionalističkoj teoriji pojam društvene klase ne igra važnu ulogu, a upravo su klase, i po mišljenju Dahrendorfa, oni elementi strukture koji deluju u pravcu njenog menjanja.[3] Stoga se na funkcionalizam može primeniti mišljenje izrečeno o »teoriji poretka«:[4] da prihvata postojeću praksu i vrednosti kao standarde zdravlja, ne pokušavajući da ih dovede u pitanje.

Samim tim, funkcionalizam svodi istorijsku perspektivu na jednu alternativu, priznajući kao predmet istraživanja samo preobražaje delova (institucija) u okviru sistema i promene koje ostaju u sistemu (reforme), što isključuje druge istorijske alternative iza granica datog sistema. Drugim rečima, funkcionalizam je *teorija o postojećem*, sadašnjem, nju ne interesuje mnogo ni prošlost (odbija da vrši rekonstrukciju prošlosti), ni budućnost, jer je trajanje sistema centralna kategorija, a ona je suštinski statička. Na ovu *parcijalizaciju istorijske perspektive* i globalnog društva ukazuje Herbert Marcuse, konstatirajući da se time racionalizuje kapitalističko društvo[5]; na to ukazuje i R. Blackburn u svom prilogu »A Brief Guide to Bourgeois Ideology«,[6] povezujući sa tim i negativan stav prema revolucionarnim pokretima koji se tretiraju kao »bolest koja napada politiku«, te se umesto

---

3) R. Dahrendorf, **Class and Class Conflict in An Industrial Society,** Routledge and Kegan Paul, London, 1963., str. 122-3.
Međutim, sam Dahrendorf ne uviđa značaj radikalnih promena — revolucija — i odbacuje pojam revolucije kao bitan za razmatranje društvene dinamike, sa obrazloženjem da revolucije znače uništenje strukture a ne njeno menjanje. Svodeći revoluciju na »građanski rat« Dahrendorf je previdio njen suštinski sadržaj — kvalitativnu i korenitu promenu strukture kao ishodište niza drugih promena u strukturi — i pripisujući Marxu takvo usko shvatanje značenja revolucije on ga upoređuje sa Parsonsom u tom smislu, što misli da se i Marxu može zameriti shvatanje sistema u osnovi kao statičkog (kao da je Marx svodio sve promene samo na revoluciju). Vid. str. 131-3.

4) J. Horton, »Order and Conflict Theories of Social Problems«, u Lindenfeld (d). **Radical Perspectives on Social Problems,** New York, 1968. str. 39.

5) H. Marcuse, »On Revolution«, u A. Cockburn and R. Blackburn (eds). **Student Power, Problems, Diagnosis, Action** Penguin books, 1969. str. 375.

6) U A. Cockburn and R. Blackburn (eds). **Student Power,** str. 186.

o socijalnoj revoluciji govori o »industrijskoj« i »naučno-tehnološkoj revoluciji«.

Funkcionalistička teorija govori isključivo jezikom institucionalizovanih struktura, ostavljajući po strani sve što je neinstitucionalno, neformalno, spontano i individualno (u smislu svojevrsnog i autonomnog). U pravu je B. Moore kada konstatuje da »moderna sociologija ima manje da kaže o društvu nego što je imala pre pedeset godina«,[7] jer ona koristi »neutralni jezik« koji *ne može* ništa da kaže o stvarnim problemima društva i čoveka. Tako očišćen jezik postaje prazan i nesposoban da izrazi stvarne ljudske probleme našeg vremena; na to je ukazivao još C. W. Mills (u *Sociološkoj imaginaciji)*, o tome pišu i Z. Bauman,[8] R. Dahrendorf,[9] R. Blackburn i dr. Taj jezik izbegava ključne pojmove kojima se može izraziti suština društvene stvarnosti klasnog društva: pojam eksploatacije, klasne borbe, društvenih protivrečnosti i sukoba, nejednakosti, distribucije društvene moći, otuđenja, autonomije i slobode ličnosti i sl. Na taj se način guši kritički impuls nauke, jer se ona oslobađa svakog onog pojma koji sugerira kritičku analizu društva (Blackburn, 164); sociologija se ograničava na one probleme koji nikog ne uznemiravaju,[10] jer, kako konstatuje Dahrendorf, sociolozi vide da njihova karijera zahteva da odbace svaku kritičnost prema društvu.

Time se *»wertfrei Soziologie«*, koja »ne želi da procenjuje i da sudi već samo da konstatuje činjenice«, pokazuje kao ideološko oruđe u rukama politike klasnog društva, jer izbegavajući da odgovori kako ljudi stvarno žive, šta trpe i da li tome pružaju kakav otpor, funkcionalistička sociologija se angažuje u službi postojećeg sistema, potpomažući mistifikaciju o »otvorenom društvu«, »državi blagostanja«, »industrijskom društvu«

---

7) B. Moore, »Strategy in Social Science«, u M. Stein and A. Vidich (eds). **Sociology on Trial,** Prentice-Hall, 1969. str. 73.

Moore upoređuje Marxov jezik koji upotrebljava kada govori o društvenoj stratifikaciji sa Parsonsovim. Navešću taj tekst iz Parsonsa, koji sam po sebi najupečatljivije dokazuje iznetu tvrdnju: ». . . Socijalna stratifikacija je uopšteni aspekt strukture socijalnog sistema i sistem stratifikacije je tesno povezan sa nivoom i tipom integracije sistema kao sistema. Glavne tačke referencije kako za procenu opštosti značaja stratifikacije, tako i za njenu analizu kao pojave, moraju se pronaći u prirodi referentnog okvira u kojem analiziramo društvenu akciju« (str. 74).

Još je izrazitiji primer sa definicijom čoveka što je daje L. Apostol (prema R. Blackburnu, str. 207): »Čovek je kompleksan regulator kontrole grešaka, koji ponovo uspostavlja svoju narušenu ravnotežu kroz kompenzacione akcije, koje se izvode pomoću mnogih nametnutih 'feed-back' ciklusa, podvrgavajući se kriterijumima efikasnosti koji nisu predeterminisani«. Ovome nije potreban nikakav dodatni komentar!

8) Z. Bauman, **Wizje ludzkiego swiata,** Warszawa, 1965.

9) R. Dahrendorf, »Homo Sociologicus«, u **Essays in the Theory of Society,** Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

10) M. Coluson and D. Riddell, **Approaching Sociology: A Critical Introduction,** Routledge and Kegan, London, 1970. str. 12.

(u smislu prevaziđenih klasnih konflikata). Eksplicitno izražavajući svoju indiferentnost prema razlikovanju humanog od nehumanog (to nije predmet nauke već filozofije, prema shvatanjima funkcionalista), funkcionalistička sociologija skriva iza »naučne istine« ideološki karakter svoje nauke, što se izražava u sledećem: a) već je sam izbor problema za istraživanje i selekcija činjenica (kojim se izbegavaju svi relevantni ljudski problemi) jedan vrednosni stav, koji se prikriva iza vrednosno »neutralne« pozicije; b) »naučna istina« do koje se dolazi namernom redukcijom istraživanja na »neutralne teme« u društvu u kojem postoji eksploatacija i nejednakost *nije prava istina* o tom društvu, već ideološko prikrivanje istine; c) svesno prihvatanje nekritičkog odnosa prema društvu i unapred opredeljeni »neutralizam« ne potvrđuju neangažovanost funkcionalističke sociologije već, naprotiv, njemu apologetsku funkciju kojom se podržava *status quo* poretka, što je ideološki a ne naučni stav; d) orijentišući se više na ispitivanje modela nego na istraživanje realnog društvenog sistema, funkcionalistička sociologija takođe vrši ideološku funkciju pomažući da se stvarno zameni idealnim i na taj način izbegne kazivanje istine o stvarnosti.

Sa ovakvim karakteristikama[11] funkcionalistička sociologija se javlja kao desna ruka buržoaskog društva, koje nastoji da umanji značaj ideje da čovek može da menja društvo (Blackburn, 182) i da je zadatak društvenih nauka da mu u tome pomogne.

Iz tih razloga funkcionalistička sociologija je najprikladnija da bude *oficijelna nauka* klasnog društva, a na opštijem planu »sociologija naučno-tehničkog progresa«, kojom se propagira miroljubiva koegzistencija i saradnja politike, nauke i tehnike, bez obzira na realne klasne protivrečnosti i konflikte. Ona je, međutim, neupotrebljiva u istraživanju suštinskih procesa i društvenih sukoba od kojih zavisi istorijska perspektiva jednog društva, stoga je ona nesposobna da bude »kritička svest društva« i podrška revolucionarnoj praksi.

Sasvim su suprotne pretpostavke i pristup kritičkog marksizma:

Marksistički sociološki pristup je *istorijski*, jer se istraživanje društvenih procesa, pokreta i društvenih sukoba pretpostavlja interesovanju za poredak, budući da se suština sistema može objasniti samo iz njegovih globalnih procesa u istorijskoj perspektivi, a ne iz strukture kao aistorijske kategorije. Stoga marksizam ne može da polazi od sistema kao neprikosnovene datosti

11) Ovim, naravno, nije data kompletna »karakterologija« funkcionalizma, niti su uzete u obzir sve nijanse po kojima se pojedine škole unutar funkcionalizma razlikuju, naročito tzv. klasični funkcionalizam i moderni, već su razmatrane samo one karakteristike koje otkrivaju društvenu funkciju, pre svega, moderne funkcionalističke teorije.

već ga mora dovoditi u pitanje da bi utvrdio prave istorijske alternative, analizirajući procese i pokrete koji otkrivaju društvene protivrečnosti i sukobe i ukazuju pored elemenata integracije i na one tendencije koje se suprotstavljaju postojećem poretku. Marksistička analiza nastoji da otkrije mogućnost za društvenu promenu i društvene pokrete koji su nosioci promene, tj. da otkrije klasno suprotstavljene snage i njihove ciljeve i interese, da bi se razumela priroda društvenog sistema koji nije entitet *sui generis*, već predstavlja ili živo tkanje ljudskih sudbina, pokretan ljudskim potrebama i težnjama, ili okoštale institucije koje postaju cilj same sebi, te ih treba srušiti da bi sveža krv ljudskih nada i stremljenja mogla ponovo da struji i pokreće društvene mehanizme u rešavanju realnih ljudskih problema.

Iz tih razloga R. Dahrendorf[12] ističe prednost marksizma nad funkcionalizmom, pokazujući da se u Marxovom delu može pronaći pravi pristup za istraživanje društvene dinamike. U tom smislu on ističe kao vredno u marksizmu: nastojanje da se u strukturi sistema otkriju faktori i snage kojima se može objasniti promena, i to, pre svega, da se utvrde konfliktne grupe kao nosioci promene, shvatajući da struktura datog društva proizvodi antagonizme i rađa konflikte, jer se u svakoj strukturi sukobljavaju bitno dva suprotstavljena interesa — jedan koji traži promenu i drugi koji teži da očuva status quo. Ističući značaj teorije o konfliktima za progresivni razvoj društva Dahrendorf tome dodaje da je konflikt »životni dah« slobodnog društva, a predstavlja pretnju samo totalitarnim društvima (314).

Marksizam, dalje, ne beži od procene, vrednovanja i eksplicitnog deklarisanja na strani humanog (a protiv nehumanog), jer je on *humanistička* teorija. Zato su kritički pojmovi: klasna borba, eksploatacija, nejednakost, otuđenje,[13] centralni pojmovi u marksističkoj sociologiji, nasuprot neutralnosti pojmovnog aparata funkcionalističke sociologije (položaj i uloga kao centralni pojmovi u funkcionalizmu zamagljuju pravu prirodu klasne strukture društva). Marksistička sociologija ne samo da ne isključuje iz istraživanja probleme čoveka, već polazeći od ljudske prirode, suštinski ljudskih potreba i fundamentalnih ljudskih problema, koji nastaju u odnosu čovek—društvo, vrši izbor tema za istraživanje. I sa stanovišta koje uzima u obzir realne

12) R. Dahrendorf, **Class and Class Conflict**. . . str. 124-6.

13) Holandski sociolog J.M.G. Thurlings daje zanimljivo objašnjenje zašto funkcionalistička teorija prihvata pojam anomije a odbacuje pojam otuđenja. Po njegovom mišljenju anomija ugrožava individualnu težnju za sigurnošću i kontrolom, dok otuđenje blokira razvitak autonomne ljudske prirode; stoga teorija o anomiji implicira da je čovjek bespomoćno biće koje može obezbediti svoju sigurnost samo u dobro organizovanom poretku dok teorija otuđenja tretira čoveka kao autonomno biće, koje u svom životu i svojoj istoriji može da se oslobodi okova date strukture koja ugrožava njegovu samorealizaciju (vid. J.M.G. Thurlings, »The Conscience of Sociology«, International Journal of Sociology, summer 1971. str. 105-106).

interese pojedinaca i ljudskih grupa i sukobljavanja interesa onih društvenih snaga koje teže da ostvare humano društvo, nasuprot onima koji zastupaju interese poretka, marksizam izvodi zaključke o funkcionalnosti, odnosno disfunkcionalnosti datih društvenih institucija i društvenog sistema kao celine.

Marksistička sociologija je, dakle, *društveno angažovana*, ali ne u službi poretka, kao njegov apologeta, već »u službi istorijske istine«, što od nje zahteva da se kritički odnosi i prema sopstvenom društvu, da bi bila u stanju da u njemu otkrije istorijske mogućnosti i puteve njegovog prevazilaženja. Marksistička sociologija je zainteresovana za menjanje društva u pravcu njegove humanizacije i ne može biti indiferentna prema tome kakve tokove će uzeti društveni procesi i kakvi će rezultati iz njih proizaći. Stoga, marksistička analiza nije beskrvna tehnička operacija što fabrikuje podatke koji se mogu svakojako upotrebiti, već humanistički opredeljeno otkrivanje »bolesti« društva i ukazivanje na one društvene potencije pomoću kojih se takvo stanje može prevladati. Iz tih razloga je marksistička sociologija u sukobu sa društvom i od sistema proganjana i u kapitalizmu i u socijalizmu. (C. W. Mills je bio otpušten sa Columbia Univerziteta u SAD zbog svog marksističkog opredeljenja; Leszek Kolakowsky, Zygmund Bauman i dr. poljski marksisti su bili prinuđeni da emigriraju iz zemlje zbog svog nedvosmislenog kritičkog opredeljenja i društveno angažovanog marksizma; Karel Kosik je udaljen sa Univerziteta u Pragu i bio nedavno uhapšen zbog primene marksističke filozofije u praksi socijalističkog razvitka u Čehoslovačkoj u 1968.).

Vrlo je simptomatično da se radikalne struje naučnika na Zapadu sve više okreću marksizmu, što se može objasniti time da su shvatili da se upravo marksističkom analizom društva može otkriti šta stoji *iza* »skladnog funkcionisanja« strukture kapitalističkog društva, što funkcionalistička sociologija nije bila u stanju da učini. Stoga je funkcionalistička sociologija pretrpela najveći poraz u periodu masovnih studentskih pokreta,[14] jer su ovi izbili tako neočekivano i nasuprot zaključcima sociologa o »stabilnosti« i »integrisanosti« društvenog sistema, previđajući latentne tendencije i društvena strujanja izvan institucionalizovanih struktura sistema. (Nije slučajno da je marksistički mislilac Herbert Marcuse naslutio te nove snage koje su uzdrmale kapitalističko društvo šezdesetih godina, što nisu mogli predvideti funkcionalisti).

14) Sociološke analize studentskih pokreta su propraćene i oštrom kritikom funkcionalizma u sociologiji, što pokazuje da se sociologija na Zapadu sve više odnosi kritički prema sebi i prema društvu, te, stoga, raste uticaj marksizma.

2.

Šta u društvenom sistemu jugoslovenskog društva danas podstiče funkcionalizam a obeshrabruje marksizam?

Kada društveni sistem postane sam sebi cilj dolazi neminovno do toga da se poredak suprotstavlja pokretu, a budući da je vlast u rukama vladajućih snaga poretka (prema sociološkim istraživanjima može se utvrditi da se vlast nalazi u rukama političke i privredne birokratije, a sve više jača i tehnokratija) potiskuju se revolucionarni procesi i guše spontani pokreti. Tada se globalni društveni sukobi ne tretiraju sociološki — kao rezultat postojećih protivrečnosti interesa i ciljeva različitih društvenih klasa-slojeva — već isključivo politički — kao »napad neprijatelja na tekovine revolucije«.

Ako se marksizam primeni kao naučna analiza a ne kao ideologija[15] on otkriva te protivrečnosti i na njima zasnivane sukobe klasno suprotstavljenih društvenih snaga. U marksističkoj teoriji se ne polazi a priori od toga da je svaki sistem koji je skladno strukturiran funkcionalan po sebi, već se prethodno postavlja pitanje: *čemu* i *za koga* funkcionalan. A zatim, služeći se sociološkim pojmovnim aparatom kojim se može utvrditi prava priroda društvene strukture (u tu svrhu marksistička sociologija upotrebljava pojmove: najamni rad, kapital, društveni i individualni interesi, klase, slojevi, društvena podela rada, itd.) utvrđuje se kako jedan sistem funkcioniše s obzirom na to *ko* je u društvu najviše zainteresovan za njegovo funkcionisanje i ko ima najviše koristi od održanja takvog sistema; marksizam, na taj način, pokazuje da funkcionisanje jednog društvenog sistema — ako se ne postavlja i pitanje o prirodi sistema — nije neutralna stvar, već i te kako životno povezana sa interesima vladajućih slojeva u društvu.

Sa okretanjem sistema samom sebi i sopstvenim potrebama ide i uvođenje principa »državnog razloga« kao kriterijuma procene društvenih ciljeva i društvenih procesa, usled čega se negativno ocenjuju sve tendencije i pokreti koji dovode u pitanje ispravnost tog kriterijuma, a posredno i države kao »centrale revolucije«. Time se sistem a priori stavlja iznad individua i njihovih životnih potreba i težnji i u ime poretka dovode se u pitanje ljudska prava, sloboda i mogućnosti samorazvitka ličnosti; kao i iznad pokreta i onih društvenih grupa koje teže promeni datog sistema. Država, kao čuvar poretka, suprotstavlja se

---

15) Ovde se pojam ideologija uzima u izvornom Marxovom značenju — kao iskrivljena ili parcijalna (klasna) svest o društvu; ali čak i ako se uzme u smislu koji se često u politici pridaje — kao idejna orijentacija političke partije ili pokreta — ideologija ima prvenstveno funkciju da objašnjava postojeće ideje ili sistem, da ih prenosi na mase i da oko njih okuplja i angažuje pojedince i društvene klase. Ona je nesposobna da **preispituje** ideje i ciljeve; stoga je ona uvek na strani status quo-a i mora i sama biti kritički prevaziđena.

spontanosti pokreta i dovodi u pitanje pozitivne, revolucionarne društvene procese.

Marksistička analiza nije i ne može biti neutralno konstatovanje »činjenica«, već polazi od izvesnih teorijskih pretpostavki o ulozi društvenih institucija u određivanju karaktera društvenog sistema — a jedna od bitnih pretpostavki je da je država instrument klasnog društva, te iako *privremeno* u socijalizmu vrši ulogu koju istorijski treba da ostvari radnička klasa, *ne može biti revolucionarna* po svojoj prirodi i ako nije kontrolisana i zauzdavana od strane revolucionarnih društvenih snaga nužno je prati birokratizacija, a logika »državnog razloga« preti da zameni logiku revolucionarnog pokreta. Država *ne može biti zamena za revolucionarni pokret radništva.* Samim tim, marksistička analiza demaskira ulogu države i svodi je na ono što ona jest u suštini — na oruđe klasne borbe u rukama vladajuće klase za ostvarenje njenih partikularnih ciljeva, u šta se država neminovno pretvara i u socijalizmu ako ojača i postane *sila iznad revolucionarne klase radnika.*

Jugoslovensko drustvo se sve izrazitije klasno diferencira (na to ukazuju i neke sociološke analize: vidi knjigu S. Šuvara, *Sociološki presjek jugoslavenskog društva, 1970.),* jer narasle socijalne razlike pokazuju klasičnu tendenciju diferencijacije na bogate i siromašne, uzrokujući odgovarajuće strukturiranje hijerarhije društvenih klasa. Vrhovima strukture jugoslovenskog društva očigledno ne odgovara da se ustanovi prava slika društvene strukture, te je marksistička analiza iz tih razloga manje poželjna (jer »uznemirava«) od funkcionalizma.[16] Zato što se ne zadovoljava prostim opisom društvene strukture već nastoji da utvrdi na kojoj se osnovi vrši društvena diferencijacija, marksistička analiza mora da odgovori, pre svega, na pitanje: da li je diferencijacija klasnog karaktera i koje su društvene snage za nju zainteresirane a koje joj se suprotstavljaju. To takođe vodi demistifikaciji ciljeva za koje se zalaže državna i politička birokratija, čime se može objasniti spremnost da se marksizam zameni funkcionalizmom.[17]

Pojačani pritisak na marksističku inteligenciju i osujećivanje njenog uticaja vremenski se poklapa sa zaoštravanjem sukoba između birokratije u državnom i političkom aparatu i spontanih pokreta u bazi (radnički štrajkovi koji postaju masovan pokret, sudeći po broju i učestalosti, kao i studentski pokreti inicirani protestom protiv sve jasnijeg ispoljavanja kapitalističkih ten-

16) Za ovo može da posluži kao potvrda prijem na koji je naišao ovogodišnji stručni skup sociologa u Portorožu, kojem je dat širok publicitet i mnogo mesta u sredstvima masovnih komunikacija, iako — ili možda upravo zbog toga što — je na njemu došla do značajnog izražaja funkcionalistička orijentacija u mnogim referatima.

17) U SSSR sociologija je ušla u oficijelno priznate nauke preko funkcionalizma i jedino je pozitivističko-funkcionalističkoj sociologiji i priznato pravo građanstva.

dencija u jugoslovenskom društvu, a u ime nastavljanja socijalističke revolucije), što dolazi naročito do izražaja u protekloj deceniji.

Kritički stav prema društvu, što ga implicira marksizam, postaje sve neprihvatljiviji u uslovima u kojima se ne želi reći istina o društvu; u kojima se uporno insistira na revolucionarnom kontinuitetu koji »može da obezbedi jedino politički vrh«, uz poricanje prava na revolucionarni spontanitet[18] radničke klase i drugih društvenih snaga; u kojima se krivica za sve »devijacije« u društvu — o kojima sve češće i neki političari govore kao o prodoru kapitalističkih elemenata — hoće prebaciti na »leve« intelektualce i skinuti sa onih koji već tri decenije upravljaju društvom. U tim uslovima marksizam kao »kritička svest društva« postaje nepoželjan i sve se više insistira, s jedne strane, na obnovi marksističke ideologije, a sa druge, na stvaranju »marksističko-funkcionalističke« sociologije.

Treba ukazati na još jedan moment koji izaziva netrpeljivost prema marksističkoj teorijskoj analizi: to je istorijsko ispitivanje izvorišta jugoslovenskog revolucionarnog pokreta. Budući da je društveni sistem u Jugoslaviji proizišao iz istog modela iz kojeg se konstituisao i društveni sistem u SSSR-u posle 1921., sa modifikacijama koje nisu izmenile osnovu toga modela, karakteriše ga *hibridna struktura* u kojoj su spojene dve protivrečne tendencije i iz njih proizašle strukture: tendencija osamostaljivanja i jačanja državnog aparata i privredne birokratije, što se javlja u vidu uspostavljanja monopola nad ekonomijom, dok se moć političke birokratije ispoljava u uspostavljanju kontrole nad političkim procesima (u smislu monopola na određivanje društvenih ciljeva i pravca društvenog razvoja); nasuprot drugoj, više deklarativno prisutnoj a u praksi samo embrionalno razvijenoj tendenciji ka samoupravljanju (u institucionalnoj sferi strukture samoupravljanje je embrionalno i nedosledno prisutno, dok je u spontanim pokretima ono izraženo kao jaka tendencija).

Marksističkom analizom bi se moralo nastojati da se ustanovi gde su *koreni* tih protivrečnih tendencija, utvrđujući putem istorijske analize sve naslage koje je jugoslovenski revolucionarni pokret nosio od samih početaka, iz svog ishodišta — iz uzora boljševičke partije i Kominterne. Marksističkom istorijskom analizom bi se utvrdilo da korene današnjih »devijacija« ne treba tražiti u događajima poslednje decenije, već mnogo ranije, jer se politički pokret u jugoslovenskom društvu nije ni-

18) Pošto se spontanost obično tumači kao neorganisovanost, stihija, pa i anarhija, potrebno je ovde istaći da se termin spontanost upotrebljava da označi akciju, pokret koji nije zatvoren i pritisnut institucionalnim okvirima i dirigovan iz centara društvene moći, već nastaje kao organizovani pokret društvenih grupa i individua na bazi njihovih unutrašnjih potreba da promene društvene institucije i društvene uslove koji im ograničavaju delovanje i razvitak.

kad do kraja obračunao sa svojom prošlošću (sa svim onim karakteristikama koje je još Rosa Luxemburg kritikovala u boljševičkoj partiji: zamena diktature proletarijata diktaturom nad proletarijatom, zamena revolucionarne klase institucionalizovanim forumima partije, gušenje inicijative radničke klase i sprečavanje da ona postane vladajuća klasa, suprotstavljanje diktature demokratiji, itd.).

3.

Očigledno je da funkcionalizam može bolje da zadovolji zahteve koji proizlaze iz ovakvih karakteristika jugoslovenskog društva, a pre svega, iz političkog sistema koji nastoji da ideološkim sredstvima »dokaže« da socijalistički ciljevi nisu dovedeni u pitanje i da svi procesi u jugoslovenskom društvu idu u pravcu njihovog ostvarenja, uprkos evidentnih podataka koji ukazuju na suprotno. (Za razliku od državnog aparata koji u sprezi sa privrednom birokratijom i tehnokratijom sve otvorenije govori jezikom političke ekonomije kapitalizma i ne nastoji da to prikrije). Jer funkcionalizam pomaže da se iluzija »naučno« zamaskira, budući da i ne otkriva prirodu društvenog sistema, već samo mreže inistitucija i mehanizme pomoću kojih sistem funkcioniše (u takvoj analizi se i termin »društvena podela rada« zamenjuje neutralnijim terminima: položaji, uloge, statusi, profesije koji dok se ne situiraju u sistem društvene podele rada ne mogu da daju pravu sliku društvene diferencijacije). U eri »naučno-tehničkog progresa« funkcionalizam zadovoljava potrebu da se državni poduhvati i akcije opravdaju pomoću nauke i dobiju privid zasnovanosti, jer su podaci koji se dobijaju pomoću funkcionalističke analize vrlo pogodni za manipulaciju (baš zato što su »neutralni« te ih svako može upotrebiti kako mu odgovara).

Na izazove društva sociologija u nas sedamdesetih godina odgovara tako što podstiče tendencije koje su mnogo više na koloseku funkcionalističke teorije nego marksizma:[19]

(1) jugoslovenska sociologija se sve više okreće malim, lokalnim društvenim grupama — preduzećima, radnim organizacijama, porodici — a odvraća od analize globalnog sistema. (Na sociološkom savetovanju u Portorožu februara 1972. na kojem se raspravljalo o društvenim sukobima u jugoslovenskom društvu, od 62 publikovana referata samo 18 se bave analizom globalnih društvenih sukoba i njihovih izvora);

19) Ovo ne podrazumeva zaključak da je jugoslovenska sociologija ranijeg perioda bila više marksistička; u članku »Putevi i dileme jugoslovenske sociologije« (»Filozofija«, 1-2, 1968.) istakla sam neke karakteristike razvoja jugoslovenske sociologije, pokazujući da je ona u prvim godinama svoga razvitka stajala, pre svega, pred dilemom: nastavljanje dogmatskog marksizma ili radikalnije krčenje novih puteva u konstituisanju kritičke marksističke sociologije. Dakle, tu prvu fazu je karakterisao nasleđeni dogmatizam i staljinizam, čega se sociologija u izvesnim krugovima počela oslobađati već od samih početaka svoga nastanka (oko 1956.).

(2) jugoslovenska sociologija se sve više orijentiše na ispitivanje pojedinih delova društva ili institucija (i samoupravljanje se istražuje isključivo kao institucija), a okreće od suštinskih problema socijalizma. (Na primer, mnoga su istraživanja posvećena nekim parcijalnim problemima u industriji, a nema istraživanja o organizaciji i problemima privrednog sistema u okviru globalne strukture društva, o njegovom funkcionisanju i uzrocima nefunkcionisanja; ili mnoga istraživanja imaju za predmet distribuciju moći u radnim organizacijama, a nema takvih koja bi potkrepila izvesne pretpostavke o distribuciji moći na globalnom nivou, i sl.);

(3) jedan ne mali broj jugoslovenskih sociologa sve se više zanima za modele, a ne za stvarne društvene odnose i procese (to je već pokazalo pomenuto savetovanje u Portorožu); ali to ne smeta da se u zaključivanju modeli zamene za stvarnost, čime se nedvosmisleno potvrđuje ideološka funkcija sociologije;

(4) u jugoslovenskoj sociologiji se sve češće nailazi na upotrebu praznog i beskrvnog jezika, koji se vrlo mnogo razlikuje od onog što ga je upotrebljavao Marx, a ovo svakako ukazuje i na sadržaj i probleme kojima se takva istraživanja bave; jezik jugoslovenske sociologije sve više postaje »specijalistički«, za »obične« ljude neshvatljiv (jer »istraživanja se ne prave za obične ljude«), opterećen formulama i grafičkim prikazima koji ne doprinose jasnoći slike o društvu, već samo daju privid naučnosti. Ipak neki sociolozi žive u uverenju da time zadovoljavaju »stručne zahteve« i da su, na taj način, ispunili svoj naučni dug, bez obzira što se za jugoslovensku sociologiju može još u većoj meri nego za američku reći da nije rekla mnogo o svom društvu;

(5) stoga se i u jugoslovenskoj sociologiji zapaža karakteristična tendencija da se sve više počinje iscrpljivati u metodološkom kriticizmu, zadovoljavajući na taj način istovremeno dve potrebe: da razvije kritički duh bez kojeg nauka ne može, ali upravljen na metodološke probleme odnosno odvraćen od društva koje se ispituje, čime se zadovoljava i druga potreba — za izbegavanjem sukoba sa sistemom (što dovodi do napred pomenute redukcije istraživanja na »neutralne« teme, probleme, jezik).

Da li su ove tendencije što se mogu zapaziti u jugoslovenskoj sociologiji — koja danas doživljava ekspanziju kako u pogledu broja sociologa tako i ustanova u koje je prodrla (interesantno je da najviše sociologa ima u partijskim komitetima i društvenim organizacijama) — trajnije opredeljenje, koje će dovesti do konstituisanja jugoslovenskog funkcionalizma, potiskujući definitivno marksizam u sferu ideologije? Ili je to samo reakcija na trenutnu društvenu klimu, nastala u težnji da se lakše »preživi« i obezbedi mirniji rad? Teško je danas predvideti kojim će putevima nastaviti da koračа jugoslovenska sociologija, ali je izvesno da *samo kao marksistička ima šansu da se probije u svet* i da suočavajući se otvoreno sa sopstvenim društvom *postane društvena snaga, koja može da predviđa i deluje, sprečavajući da istorija protiče mimo nje.*

IDEOLOGIJA SREDNJE KLASE

Ivan Kuvačić

Zagreb

I

Shematizam i rutina jesu one unutarnje zapreke s kojima se stalno sukobljava kreativna misao. Mnogi ljudi zanemaruju drugo na račun prvog među ostalim i zbog toga, što izgleda da pridržavanje prokušanog i standardnog osigurava veću efikasnost, pa prema tome i napredak. No stvari na ovom području nisu tako jednostavne; jer ono što je na prvi pogled prihvatljivo i primamljivo, vrlo često vodi u ćorsokak. Dobar primjer u tom pogledu jest gledište da ekonomski uvjeti neposredno determiniraju društvenu svijest ljudi. Ako pođemo od te pretpostavke, onda u mnogim slučajevima nije moguće objasniti ponašanje čitavih društvenih slojeva, koji usvajaju i slijede ideologiju suprotnu njihovim ekonomskim i životnim interesima. Prema tome u takvim slučajevima osim neposrednih materijalnih uvjeta života treba uzimati u obzir i mnoge druge okolnosti, koje vrše utjecaj na formiranje svijesti, a poseban je zadatak ispitivanje načina, na koji se ti utjecaji prelamaju u svijesti pojedinaca i društvenih grupa.

Polazeći od te uvodne napomene nastojat ćemo da u ovom istraživanju naznačimo bitne dimenzije ideologije srednje klase. Svjesni smo da to nije nimalo lak zadatak, jer se radi o vrlo brojnoj društvenoj grupi, koja ima dugotrajnu historijsku genezu i koja se stalno modificira, kako u vezi s općim razvojem društva, tako isto i u vezi sa specifičnim okolnostima svake posebne zemlje. Prema tome termin »srednja klasa« u velikom je stupnju neodređen kad ga upotrebljavamo u općem obliku. Da bismo ga preliminarno bar donekle odredili, napominjemo da imamo u vidu srednje slojeve građanskog društva. To su oni slojevi koji, kada je riječ o prošlom i prvoj polovini našeg vijeka, dobrim dijelom pokriva termin sitna buržoazija. Društveni bitak

i protivurječnost položaja tih brojnih društvenih slojeva dolazi osobito do izražaja u vrijeme kriza i sukoba, što je briljantno prikazano u Marxovim spisima o klasnoj borbi u Francuskoj. Naše vrijeme pokazuje da usprkos teorijskim predviđanjima iz prošlog vijeka, srednji slojevi ne opadaju, već naprotiv vrlo brzo rastu. Mijenja se donekle njihov karakter, jer sve manje nalaze svoju osnovu u sitnom vlasništvu i privatnoj inicijativi, a sve više u položajima, koje zauzimaju u sistemu korporativnog i državnog vlasništva. Njihov prevlađujući dio nisu više obrtnici i mali i srednji poduzetnici i trgovci, već takozvani »bijeli ovratnici«, koje sačinjavaju mnogobrojni namještenici ureda, trgovine, raznih drugih usluga i najveći dio inteligencije. Tu je razliku uobičajeno izražavati terminima »stara« i »nova« srednja klasa, što je nesumnjivo neutralnije od termina buržoazija. Stara je srednja klasa u poređenju s novom srednjom klasom bila relativno samostalnija, pa je mogla u borbi protiv krupne buržoazije povremeno stupati u savez s proletarijatom. No, to je uvijek bilo samo povremeno i iz taktičkih razloga, jer je u biti i na dugoročnom planu upravo sitni vlasnik i poduzetnik najljući i najgrlatiji protivnik proleterske ideologije. Nova srednja klasa stopljena je s privrednim i upravnim sistemom, pa stoga ne može istupati politički samostalno. Njeni pripadnici stupaju u najamni odnos, čime su izjednačeni s radnicima, no s obzirom na odgoj, školovanje, poslove i prihode većina se jasno odvaja od radništva i tvori osnovno, masovno uporište vlasti u zemljama razvijenog kapitalizma.

Nastojanje da se dopre do samih izvora ideologije srednje klase vodi proučavanju strukture sitnog seljačkog posjeda, odnosno porodice koja se na tom posjedu održava. Ta porodica, koja je nastala razbijanjem feudalne ovisnosti, u težnji da se održi i učvrsti na dobivenoj parceli stvara novu konzervativnu ideologiju, koja lako postaje uporište diktatorske vlasti. Dobar je primjer Francuska sredine prošlog vijeka, što je predmet poznate Marxove rasprave »Osamnaesti brummaire Louisa Bonapartea«. Imajući u vidu tu izvornu povezanost sa zemljom i privatnim posjedom, Hitler je u svojim spisima i govorima često isticao sitnu i srednju seljačku porodicu kao moćnu branu širenju komunističkih ideja. Ta je porodica relativno izolirana, tako da se njen opstanak i produženje više razvija u razmjeni s prirodom, nego s drugim društvenim institucijama. Ona se održava na mukotrpnom radu i lišavanjima svake vrste, i baš zbog toga jer nema perspektive, lako postaje plijen onih organizacija i pokreta, koji ističu parole sudbinskog i iracionalnog. Zbog okolnosti što ih sam način proizvodnje ne dovodi u uži međusobni kontakt na širem planu, seljaci su izolirani i nejedinstveni; oni nisu kao socijalna grupa oštro i neprijateljski suprotstavljeni nekoj drugoj socijalnoj grupi i zbog toga ih u novijoj historiji na političkom planu obično zastupa netko drugi izvan njihovih redova. Zajedništvo koje se ostvaruje u ideji naroda toliko je op-

ćenito da obuhvaća gotovo sve društvene slojeve, što pritupljuje klasne suprotnosti i olakšava diktatorsku arbitražu. U tome nesumnjivo postoji dosta dodirnih točaka između seljaštva i srednjih građanskih slojeva. Naime, ni ti slojevi ne formiraju svijest neposredno na nivou klase, već na nivou nacija ili države. To je uvjetovano bilo neposrednom međusobnom konkurencijom, kada je riječ o sitnim poduzetnicima i trgovcima, bilo servilnošću i uzajamnim karijerističkim takmičenjem, kada se radi o brojnom službeničkom sloju. No, bitna razlika između sitnog i srednjeg seljaštva i suvremenih srednjih slojeva sastoji se u tome što prve grupe i historijski i kulturno tvore slijepu ulicu, dok druge vezuju svoju perspektivu uz nagli rast velikih državnih i društvenih organizacija. To čini da stara srednja klasa naglo uzmiče pred novom srednjom klasom, no u ideologiji nema većih promjena. I dalje se radi o ideologiji, koja izrasta između čekića i nakovnja, jer je materijalni i društveni položaj mnogobrojnih donjih ešalona srednje klase više proleterski nego gospodski, no usprkos tome njihove su aspiracije gotovo uvijek gospodske. Njihov su uzor oni sa vrha socijalne piramide, i u skladu s tim srednja klasa pod svaku cijenu nastoji da se jasno izdvoji od onih sa dna. To je onaj medij koji u razvijenim kapitalističkim državama najviše doprinosi održavanju ravnoteže unutar postojećeg društvenog odnosa. Zbog toga se u predstavnika srednje klase najčešće susreće iluzija natklasnosti, koja u novije vrijeme dolazi do izražaja u teoriji prema kojoj puki rast srednje klase briše sve klasne razlike, no nipošto ne i nacionalne. To je teorija čuvanja razlike između razvijenih i nerazvijenih nacija i regiona, prema kojoj bogate zemlje u konfrontaciji sa siromašnim nastoje postići ideološku homogenizaciju svojih socijalnih klasa i slojeva. To im dobrim dijelom i uspijeva, jer se ostvareni viškovi ravnomjernije raspoređuju među mnogo većim brojem stanovništva, no što je to bilo u prošlom vijeku.

Da je ideologija koja izrasta iz slobodne seljačke parcele u *osnovi* istovjetna s ideologijom srednje klase, najbolje se vidi kada se proučava raspadanje seljačkog posjeda u sukobu s modernom tržišnom ekonomijom. To je proces kroz koji prolaze sve zapadne industrijske zemlje, a u najčišćem se vidu ispoljio u Sjedinjenim Američkim Državama, gdje je poljoprivredno dobro (farma) od samog svog početka bilo okrenuto tržištu, na čemu je izrastao pokrajinski gradić (contry town), za koji Veblen kaže da je »jedna od najznačajnijih američkih institucija u smislu da je imao i da još uvijek ima veći utjecaj od bilo čega drugog u stvaranju javnog mnijenja i formiranju karaktera američke kulture«.[1] Ono što je imalo tako odlučujući utjecaj, a i danas je bitno u takozvanom američkom načinu života, odnosi se na unutarnju pokretačku osnovu samog kretanja. To je prije

1) Absentee Ownership, Beacon Press, Boston 1967, p. 192.

svega nezajažljivi poriv ličnog i porodičnog stjecanja i uspona, koji nema nikakvog ograničenja, za razliku od patrijarhalne seljačke zajednice, koja nije poznavala princip apsolutne maksimizacije profita, već je dopuštala da se dio dohotka dijeli siromašnim članovima, skitnicama i prosjacima. Kapitalistički progres traži nehuman odnos prema sirotinji. Dohodak se investira u daljnji razvoj proizvodnje bez obzira što u isto vrijeme ljudi umiru od gladi. Ideologija to u potpunosti opravdava svojim stavom da je zemaljski uspjeh znak odabranosti pred bogom. Tu dominira uvjerenje da sva prirodna dobra moraju postati privatno vlasništvo onih osoba, koje su dovoljno sretne i lukave da ih se domognu držeći se određenih pravila. Naravno da se ne može preskočiti etos rada i racionalne discipline. No, ako je u centru našeg istraživanja srednja klasa, onda na prvo mjesto treba staviti one mehanizme, koji omogućuju i posreduju kapitalističku akumulaciju stvorenih dobara, jer je to onaj medij, u kojem ona izrasta i u kojem se širi. To je domena biznisa, koji počiva na špekulaciji, koju Veblen označuje kao »legalnu marginu da se dobije nešto za ništa.« Značajno je da je farmer, premda glavni objekt špekulacije i eksploatacije, bio u isto vrijeme jedan od stupova tog sistema i to zbog uvjerenja da i pred njim stoji šansa da se jednog dana svojom vještinom i lukavošću uvrsti među špekulante i time stvori osnove lagodnog života na račun preostalih, kojima to neće uspjeti. To uvjerenje nije bilo ispravno, već je počivalo na okolnosti, što su se poduzetnici i trgovci pretežno regrutirali iz poljoprivredne sredine, iako farmeri kao socijalna grupa nikada nisu kontrolirali situaciju u kojoj su se nalazili. Oni koji su uspijevali, napuštali su proizvodnu sferu sitnog posjeda i ulazili u srednje poslovne slojeve. Oni su uzimali manji dio proizvodnih viškova, dok je lavlji dio odlazio moćnim grupama koje su potajno stajale iza nacionalnog tržišta.

Ranije smo istakli neke okolnosti zbog kojih kolektivna svijest srednje klase uzima oblik nacionalne ili općenarodne ideologije, a sada bi trebalo pobliže pokazati kako je to moguće, odnosno na koji način u tom slučaju partikularni interes dobiva opće opravdanje. Ako pođemo od same osnove, to jest od trgovišta i malih gradova, koji su nicali na raskršćima i u privrednim centrima kao sabirno opskrbne baze, treba napomenuti da od samog početka oni istupaju na liniji zaštite općih interesa svog područja. Budući da njihovo poslovanje počiva na špekulaciji, prirodni resursi i ostale nekretnine ne smatraju se vrijednostima po tome, što je vlasnik u njih uložio svoju »uštedevinu«, već zato što ih zajednica treba i što je spremna da plati za njihovu upotrebu. U skladu s tim stanovnici su maloga grada zajedno s farmerima velikih poljoprivrednih područja »hodočasnici nade, koji čekaju vrijeme kada će im povećane potrebe zajednice omogućiti da ostvare inflacionu vrijednost svoje nekretnine, ili što je još važnije, koji traže neposrednu šansu, da im ovaj ili onaj

iz grupe lakovjernih povjeruje na riječ.«[2] To znači da je špekulantski mehanizam realna nit, koja povezuje poslovne ljude maloga grada. Profit, što ga grad ostvaruje, dosta je velik, no u prosjeku na svakoga tko je uključen otpada mali dio, jer ima mnogo interesanata, od kojih jedan dio stalno posluje na granici bankrota. Pa ipak svi složno podržavaju mit o velikim profitima, jer je sastavni dio špekulantskog mehanizma, koji čini da rastu cijene komunalnih usluga i da novac neprestano klizi iz ruku slabih i nevještih u džepove moćnih i lukavih.

Navedena analiza pokazuje kako privatni interesi pojedinaca usprkos međusobnoj konkurenciji nalaze zajedničku artikulaciju na nivou grada ili pokrajine. No to je redovito suprotstavljeno drugim, najčešće susjednim gradovima i pokrajinama, koji su njihovi konkurenti u okviru općeg razvoja zemlje. U toku privrednog razvoja dolazi do stapanja i širenja prostornih područja na kojima se u općoj formi artikuliraju privatni interesi pojedinaca i grupa, što privodi stvaranju jedinstvenog nacionalnog prostora i tržišta, koje regulira i štiti nacionalna država. Time se nimalo ne gubi ranije spomenuta pokretačka osnova cjelokupnoga kretanja. Ona se samo zgušnjuje i posreduje preko raznih interesnih grupa sve do nacionalne države, koja stoji na vrhu i koja svoju interesnu osnovu tako potencira da dolazi do međunacionalnih, imperijalističkih ratova i općeg razaranja. No, ni to nije vrh, jer u novije vrijeme posredovanje ide dalje prema nadnacionalnim formacijama s istim mehanizmom kao osnovom.

Iz našeg izlaganja proizlazi, da kao što je isticanje općeg interesa služilo kao kamuflaža onim poslovnim grupama, koje su na sve moguće načine iskorištavale bespomoćne i neorganizirane poljoprivrednike, tako se isto pljačkaški pohodi velikih razmjera u interesu moćnih grupa uspješno prikrivaju općenacionalnim osjećajima i interesima. Time nipošto ne želimo reći, da su srednji slojevi po svojoj prirodi ratoborni i da su oni glavni nosioci imperijalističke politike. Naprotiv, sama priroda posla, što ga obavlja mali poduzetnik ili trgovac, takva je da on mora izbjegavati sukobe i oslanjati se na uslužnost i dobrohotnost u nastojanju da iz toga izvuče najveću korist. Pritom u svakom momentu mora biti spreman da iskoristi nedostatke onih s kojima posluje, jer ono što jedan gubi, drugi dobiva. Svoje ponašanje i karakter mora podešavati prema ukusu onih koji imaju novac i koji odlučuju. Odlučan je protivnik svih smutljivaca i revolucionara, koji ugrožavaju status quo i dovode u pitanje njegov posao. Iako se s pravom može reći da je njegova egzistencija prava inkarnacija kapitalističkog sistema, njega mnogo ne uvažavaju, pa se često događa da izvuče kraći kraj. Dobar primjer za to pruža Marx u svom opisu Pariške junske revolucije. On ističe da se nitko u to vrijeme nije s takvim fanatizmom borio za čuvanje vlasništva i uspostavljanje kredita kao pariska sitna

2) Ibidem, p. 144.

buržoazija — vlasnici kavana i restorana, gostioničari, sitni trgovci, dućandžije, obrtnici i ostali.

»Dućan se uplašio i pokrenuo protiv barikada, da bi uspostavio kretanje, koje je vodilo sa ulice u dućan. No iza barikade su stajali kupci i dužnici dućandžije, a ispred nje njegovi kreditori. I kada su barikade bile razrušene, radnici razbijeni, kada su dućandžije pijani od pobjede jurnuli natrag u svoje dućane, ulaz u njih su im preprečili spasioci vlasništva, oficijelni predstavnici kredita, koji su istupili s užasnim zahtjevima: Istekla mjenica! Istekla najamnina za lokal! Propao dućan! Propao dućandžija!«.[3]

Takva je sudbina sitnih vlasnika koji zauzimaju posrednički položaj između krupne buržoazije i proletarijata. Iako su iskreni i oduševljeni branioci postojećeg građanskog poretka, oni su za vrijeme krize redovito prvi na udaru, tako da ekonomski položaj u koji dolaze potkopava njihove ideale i aspiracije. Opća nesigurnost i težnja da se pošto poto izdvoji od proletarijata, koji je na dnu, čini od srednje klase glavno uporište političkog avanturizma. Tako, premda je očito da se fašizam javlja u fazi općeg opadanja kapitalizma kao sistema zbog straha krupne buržoazije pred socijalizmom, ipak sve analize nesumnjivo pokazuju da je to u svojoj osnovi pokret sitne i srednje buržoazije. U vrijeme opće državne i privredne krize, koja nastupa u Njemačkoj nakon poraza u prvom svjetskom ratu i koja osobito oštro pogađa srednje i niže kadrove u državnoj upravi i armiji, mnogobrojne službenike u drugim službama i poduzećima, slobodne profesije, zatim srednje i sitne poduzetnike, obrtnike i trgovce prijeteći im otvorenom proletarizacijom, njemački nacionalsocijalizam stavlja pred srednju klasu slijedeću alternativu:

— Ili će čitav svijet utonuti u sivu masu, u proletarijat, gdje svi posjeduju isto, a to znači ništa, ili treba pojedincima dati mogućnost da ostvare ono što žele, oslanjajući se na svoj rad i znoj. Srednja klasa ili proletarijat. To je pitanje![4]

Kada se ovoj paroli, koja dobro pogađa cilj, jer proleterskom kolektivizmu suprotstavlja privatnu inicijativu kao osnovu bogaćenja, pridoda raspirivanje nacionalne euforije na rasističkoj osnovi, onda imamo široku osnovu rasta i ekspanzije njemačkog fašizma. Već smo ukazali na mehanizam pomoću kojeg se privatni interes pojedinaca i grupa posreduje i uzdiže na nivo općeg i nacionalnog .Unutarnja je osnova nezajažljiva sebičnost, koja se nužno suprotstavlja drugom kao isto takvoj sebičnosti, a ukoliko s tim drugim stupa u suradnju, onda je to zbog zajedništva interesa u borbi s trećim grupacijama, tako da se svaki nacionalizam može svesti na individualne i grupne sebične svrhe kao na svoje sastavne elemente, čime se razotkriva njegova bit

3) Klasne borbe u Francuskoj, Izabrana djela tom I, Kultura 1950.

4) Iz nacističkog predizbornog proglasa 1932. godine. Citirano prema djelu W. Reicha: Massenpsychologie des Faschimus, Sexpol Verlag 1933.

kao društvenog odnosa zasnovanog na kapitalističkom vlasništvu. Kada se taj odnos posreduje biološkim, rasnim ili nacionalnim, nalazi on uporište u osjećajno-iracionalnoj sferi, koja ga prekriva i daje mu snagu neviđenih razmjera. To je njegova prava platforma na kojoj okuplja većinu pristaša, suputnika i saveznika i s koje vrši stalne pohode u svim pravcima. Ta platforma je osobito važna u odnosu na one mnogobrojne pojedince i grupe koji u uvjetima brzih tehnoloških i društvenih promjena bivaju na ovaj ili onaj način osujećeni, te zbog toga gube vlastito proizvodno i ljudsko uporište. To su pripadnici raznih društvenih slojeva, a prirodno je da ih najviše ima u srednjoj klasi i među radništvom (lumpenproletarijat). Oni lako postaju objekt nacionalističke manipulacije, pa se, što prikazuje iskustvo, iz njihovih redova pretežno formiraju jurišni odredi, koji vrše prljave poslove fašističkih režima. Izdvajanje biološkog svojstva, koje se ne stječe, već nasljeđuje rođenjem, kao bitnog kriterija socijalne promocije, otvara put negativnoj selekciji kadrova. U skladu s tim izbacuje nacionalizam na površinu one ljude koji upravo stoga, jer po sebi ništa ne znače, imaju veliku potrebu identifikacije s nacionalnim. Njihovo poistovjećivanje s mitološkim i općenarodnim lako prerasta u stanje euforije, što znači da će one koji su izvan toga proglašavati izdajicama. Pritisak koji se time vrši vrlo je snažan, jer se oslanja na osjećaj zavičajnog i rođenog, koji je prisutan u svakom čovjeku. Premda se tvrdnje nekih psihoanalitičara, prema kojima su gotovo svi glavni predstavnici ekstremnog nacionalizma bili na ovaj ili onaj način duševno ili tjelesno prikraćeni, pa su onda zbog osjećaja manjevrijednosti tražili kompenzaciju u nacionalizmu i šovinizmu, ne mogu bez svake rezerve prihvatiti, ipak je nesumnjivo da postoji obilna iskustvena evidencija, koja vodi misao u naznačenom pravcu. Mi se ovdje na tome ne želimo zadržavati, jer bi nas to odvelo u jedno posebno područje, koje je doduše značajno za našu temu, no koje s obzirom na tip analize i na samu duljinu elaboracije, nije lako smjestiti u ovo naše istraživanje. Zbog toga ćemo se sada ograničiti na isticanje općeg stava, što su ga potvrdila mnoga istraživanja, a prema kojem je psihološka sklonost za prihvaćanje nacionalističke orijentacije dana u toj okolnosti, što ličnost koja je potisnuta i ugnjetena na ličnom i porodičnom planu traži kompenzaciju u grupnoj euforiji i terorizmu. Ovdje je važno dodati da se to ne odnosi samo na pojedince, već i na čitave društvene slojeve s time što tu u većoj mjeri kao korektiv pridolazi faktor šire društvene osujećenosti. Tu nemamo u vidu osnovni izvor nacionalizma, koji je po našem uvjerenju sadržan u samom kapitalističkom odnosu, pa ga u skladu s tim nose one društvene grupe koje najbolje prolaze u distribuciji moći, privilegije i dobara, već njegovu masovnu bazu koja ga prihvaća kao kompenzaciju za vlastitu nesigurnost i osujećenost. Ako pribjegnemo konkretnim primjerima, onda u tu drugu grupu pripada ogromna većina od 160.000 nacističkih partijskih

funkcionera, po profesiji nastavnika, u velikoj većini osnovnih škola. (To je 22,9 posto od ukupno 700.000 partijskih funkcionera prema podacima za 1936. i 1937. godinu).[5] Da bi se shvatili uzroci, zbog kojih je tako velik broj njemačkih učitelja prihvatio nacističku partiju, treba među ostalim imati u vidu da oni tvore masovno dno nastavničkog staleža i da ih je od nastavnika srednjih škola, koji imaju akademsko obrazovanje i titulu, odvajala prava socijalna provalija. S obzirom na plaću i društveni ugled učitelj nije bolje stajao od bilo kojeg nižeg službenika. Kad se tome doda okolnost da je Weimarska republika lišila učitelje ugleda, koji je proizlazio iz statusa rezervnih oficira, onda postaje još shvatljivije njihovo masovno pristupanje u SS i SA.[6] Slijedeći Neumannovu analizu mogli bismo izložiti uvjete zbog kojih je i u drugim dijelovima srednje klase našla uporište nacional-socijalistička ideologija. Ograničit ćemo se samo na neke konkretne okolnosti, koje su nacističkoj manipulaciji služile kao osnova za razvijanje antisemitizma u srednjim slojevima. Tu je okolnost, što su seljaci išli u jevrejske banke, jevrejskom trgovcu žita i stoke, jevrejskom posredniku za dobivanje zajma. Sitni trgovac, koji je mrzio jevrejske trgovce, morao se opskrbljivati u jevrejskim veletrgovinama i bio je ovisan o jevrejskim bankama. Priznanje da je jevrejski trgovac karika u službi krupnog njemačkog kapitala, nije bilo u skladu s aspiracijama srednje klase. Takvo priznanje logično vodi proleterskoj poziciji, koja sitnoj buržoaziji najmanje odgovara. Ona je svesrdno prihvatila nacističko gledište o jevrejima kao unutarnjoj ekstenziji vanjske, internacionalne, kapitalističke plutokracije, koja ugrožava njemačke nacionalne interese. To su gledište prihvatili i oni krugovi koji su bili zabrinuti da tradicionalnu kulturu ugrožava avangardizam u kojoj su Jevreji imali vodeću ulogu. Njima su se pridružili i mnogi predstavnici slobodnih profesija i univerzitetski nastavnici, koji su smatrali da ih ugrožava jaka jevrejska konkurencija.[7] Na taj su način resantiman i protest donjih i srednjih društvenih slojeva bili tako kanalizirani, da nisu dovodili u pitanje, već su dapače učvršćivali temelje sistema, koji ih je stvarao.

Dok je hitlerovski mehanizam rasne manipulacije bio izvorno zasnovan na izdvajanju »čistih Arijevaca« i njihovu suprotstavljanju Semitima i ostalim rasama, dotle u Americi slični postupci polaze od linije odvajanja bijelog od obojenog stanovništva. To podvajanje ne nalazi podršku samo među južnim rasistima, već i među drugim društvenim slojevima u raznim dijelovima Sjedinjenih Američkih Država. Naravno, tamo postoje i dosta brojne snage, koje se tome aktivno suprotstavljaju. No up-

5) Vidi Franz Neumann: Behemont, The Structure and Practice of Nacional Socialism 1933—1944, New York 1966, p. 378.

6) Ibidem p. 379.

7) Ibidem p. 121.

ravo kao reakcija na crnačke nemire i na lijevi studentski pokret, koji nastoji ostvariti savez sa crncima, dolazi do kretanja u desno u mnogim radničkim grupama i u raznim slojevima srednje klase. To su u prvom redu slojevi koji stoje u neposrednom kontaktu s obojenim stanovništvom geta, koji su već time obilježeni i frustrirani, a prosperitet i mobilnost crnačkog stanovništva upravo je ona okolnost koja njihovu frustraciju najviše produbljuje. Da u tim sredinama nalaze svoje uporište ekstremno desna, nacionalistička ideologija, vidi se i po tome što iz njih izlaze lideri, koji vrše provokacije u lijevim demonstracijama. To su u pravilu surovi, primitivni mladići i djevojke. koji obožavaju snagu i preziru slabost i u skladu s tim ispoljavaju agresivni šovinizam s obzirom na rasu, zemlju i način života. Mnogi od njih uključeni su u razne dobro vođene organizacije, počevši od Ku Klux Klana, društva John Birch, veteranskih i ženskih organizacija, do američke nacističke partije i mnogobrojnih omladinskih organizacija, među kojima se ističu huliganske motorizirane grupacije koje zastupaju i prakticiraju filozofiju nasilja. Premda miroljubivi srednji slojevi iskreno negoduju protiv agresivne ideologije i postupaka navedenih grupa, ipak je nesumnjivo da su oni medij koji ih uvjetuje i omogućuje. Značajna kao indikacija biti te ideologije jest okolnost, što je ona najmanje uspjela prodrijeti i postati dominantna na vodećim univerzitetima Zapada, tako da su njihovi kampusi glavni centri lijevog otpora kako protiv nastupanja radikalne desnice, tako isto protiv poplave osrednjosti, koja želi sve progutati i svesti na svoj standard. Jedan se dio objašnjenja nesumnjivo svodi na to, što prema mnogim istraživanjima izrazito etnocentrički stavovi stoje u čvrstoj korelaciji s manjim kvocjentom inteligencije.[8]

II

Ako pokušamo ukratko rezimirati bitne momente prethodnog razmatranja, onda treba istaći da ideologija srednje klase izrasta iz položaja i interesa sitnog vlasnika koji sve više postaje marginalna figura, no koji je usprkos tome idejno važan, jer je afirmiranje pojedinačne sebične svrhe osnova cjelokupnog građanskog sistema. Sebično i privatno posreduje se i kamuflira nacionalnim, dakle općim, što na širem ideološkom planu uspješno amortizira samu bit temeljnog odnosa. No, kako je taj odnos u svojoj osnovi represivan, a njegova kamuflaža i amortizacija samo uvjetna, on traži i nalazi odušak u nacionalizmu i šovinizmu, što drugim riječima znači da ta ideologija služi kao

8) Vidi: The Authoritarian Personality, by Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, New York 1964.

svojevrsna kompenzacija pomoću koje se otupljuju patnje ugnjetenih. Pronalaženjem vanjskog, zajedničkog neprijatelja, protiv kojeg se sistematski harangira kao glavnog krivca za sve domaće nevolje, otvara se mogućnost za rasterećenje unutarnjih suprotnosti u tom pravcu i time ujedno stvara adekvatna osnova homogenizacije i održavanja reda u vlastitoj kući.

Po toj svojoj osnovnoj funkciji nacionalizam kao ideologija građanske klase bitno se ne razlikuje od ranijih vladajućih ideologija. Naime, sve su one i to svaka na svoj način potkopavale ljudska nastojanja u borbi protiv postojeće represije. Ako kao primjer uzmemo ideologiju feudalnog društva, onda se može reći da je ona u svojoj osnovnoj varijanti tu funkciju uspješnije obavljala od varijante građanske ideologije, koja je predmet našeg razmatranja. Ideja o zemlji kao suznoj dolini i o nebu kao mjestu gdje će svi računi biti konačno izravnani mnogo je temeljnija i efikasnija od bilo koje nacionalne mitologije. Iako je snaga te ideje tokom vremena oslabila i to prvenstveno zbog svjetovne orijentacije građanskog društva, ona je i dalje bila neophodna i nakon korekcija, što ih je izvršio protestantizam, dapače u svojoj funkciji vrlo uspješna. I dalje se ostaje pri formuli da je čovjek sredstvo božje slave, s time što bog postaje apstraktna inkarnacija svjetskog kapitala. Crkvena eshatologija doživljava takve promjene, koje otvaraju prostor za plodnu suradnju s novim nacionalnim mitovima. Time je bilo obznanjeno da novi poredak ne ukida, već samo modificira opće uvjete tlačenja.

Feudalizam je težnju naroda za neposrednim užitkom i srećom uspješno paralizirao religioznom eshatologijom, koja je bila unutarnji formativni princip cjelokupne kulture i svakodnevnog ponašanja ljudi. Kapitalizam radi isto, no na sasvim drugačiji način. Budući da zemaljski uspjeh postaje znak odabranosti pred bogom, ljudski život nije ništa drugo do puko sredstvo rada i akumulacije. Čudovišna ekspanzija proizvodnje i stalno osvajanje uvijek novih, još neosvojenih područja, novi je nezasitni Moloh, kome se treba klanjati.

No, da bismo razumjeli kako određena ideologija nagriza i podriva ljudsku snagu i odlučnost u borbi protiv ugnjetavanja, nije dovoljno poznavanje ideologije i načina njenog nastupanja, već treba obratiti posebnu pažnju dinamici ljudske ličnosti, i to ne samo u općem vidu, nego primijenjeno na konkretne historijske okolnosti. To je područje psihoanalize, koje ovdje nije moguće mimoići, jer mi nemamo u vidu široko rasprostranjenu psihoanalitičku praksu, koja se tako sjajno uklopila da je i sama postala sastavni dio suvremene opresije, već izvornu Freudovu misao, koja je, počevši od pretpostavke o kulturi kao bitnom faktoru ograničavanja i potiskivanja nagonskog, otvorila široko područje vrlo plodnih istraživanja.

Ako kao primjer navedemo Lenjina, koji govori o tome kako su ruski vojnici 1905. godine suosjećajući s ugnjetenim se-

ljacima povremeno podizali bunu, ubijali ponekog starješinu kojeg su mrzili, a ostale puštali i na taj način dozvoljavali da se kolovođe pobune odvedu pred zid, a ostali ponovo stave pod jaram, onda se kao objašnjenje mora navesti okolnost, što su vojnici bili preobučeni seljaci, koji su kao društveni sloj bili neodlučni i nemoćni u borbi protiv samodržavlja. Ogromna potencijalna energija seljaštva dobila je revolucionarnu usmjerenost tek onda kad su je historijske okolnosti stavile pod čvrsto rukovodstvo proletarijata. Odavde slijedi da je klasna analiza ključ za razumijevanje socijalne dinamike.

Međutim, ako nam je stalo da shvatimo dinamičnu strukturu same ideologije, to jest ako želimo proslijediti psihološke mehanizme pomoću kojih se ideološki stavovi učvršćuju u svijesti pojedinaca i društvenih grupa, gotovo je nemoguće zaobići značajna otkrića, koja su se pojavila u slijedu Freudova naučnog opusa. Prema tome, to je jedno od onih područja gdje postoje svi uvjeti, a ja bih dodao i neophodnost, za plodnu suradnju marksizma i psihoanalize. To naravno ne iskazujemo kao pretpostavku, već kao zaključak, koji je već do sada dovoljno potvrđen solidnim istraživanjima mnogih autora, među kojima treba istaknuti Wilhelma Reicha, Ericha Fromma i Herberta Marcusea.

Marksistički protivnici takve suradnje ili ukazuju na proburžujski karakter oficijelne psihoanalitičke prakse u suvremenom društvu, ili ističu suprotnost Marxovih i Freudovih teorijskih stavova, što nipošto ne dovodi u pitanje mogućnost da se u naučnom istraživanju kombinirano koriste mnoge njihove ideje, a još više sami načini pristupa, što su ih ovi mislioci inaugurirali. Tako u gore navedenom primjeru marksistička klasna analiza neće ništa izgubiti, već samo dobiti, ako se dopuni i u nekim aspektima detaljnije eksplicira psihoanalitičkim projektivnim zahvatom u podsvjesna stanja seljačkih slojeva. Takav bi zahvat po svoj prilici doveo do pretpostavke da su ruski vojnici 1905. nesvjesno u oficirima »prepoznavali očeve svog djetinstva, predstavljene u pojavi Boga, koji je osuđivao seksualnost i kojeg u to vrijeme nisu imali pravo ubiti, niti su to mogli, iako je uništavao radost življenja. Kajanje nakon zauzimanja vlasti i njihovo uzmicanje u formi milosrđa bili su izraz transformirane mržnje, koja nije mogla prerasti u akciju.«[9]

Isticanje seksualnog jest ono što mnoge odbija od Freuda i psihoanalize. No u tome veliku ulogu igra urođena laička predodžba, koja seksualno svodi na genitalno, dok među Freudove nesumnjive zasluge pripada to što je ta područja oštro odvajao i što seksualnom pridaje dosta široko značenje. Seksualno je najneposredniji izraz i jezgro iskonskog nagona za užitkom i srećom, pa je njegovo potiskivanje i negacija unutarnji sadržaj svake represije. Odavde slijedi da religiozno ili moralističko po-

9) W. Reich, op. cit.

tiskivanje seksualnosti u ime spasa duše, ljudske prirode, ili nečeg drugog, nalazi svoj sociološki smisao tek onda kada se stavi u odnos s postvarenjem i eksploatacijom čovjeka. U svrhu shvaćanja tog odnosa potrebno je svestrano proučavati one ključne društvene institucije u kojima se najneposrednije ukrštava ekonomsko sa seksualnim. Psihoanaliza osoba svih uzrasta u svim zemljama i u svim društvenim slojevima pokazuje da se to ukrštavanje i stvaranje ideologije društva odvija u prvih četiri ili pet godina života u okviru porodice. Crkva i ostale institucije klasnog društva imaju u tom pogledu sekundarno značenje, jer one samo učvršćuju ono, što utemeljuje porodična struktura.

Ako prihvatimo pretpostavku o temeljnom značaju porodice, pritom ni za trenutak ne smijemo ispuštati iz vida da unutarnji odnosi i takozvana atmosfera porodice nisu uvjetovani samo njenim genetičkim i materijalno-proizvodnim položajem, već da je porodica čvrsto integrirana u društvo i da stoji u odnosu stalnog međuutjecanja s mnogim drugim instancijama i institucijama, a osobito s onima koje su najdirektnije uključene u proces formiranja vladajuće vrijednosne orijentacije. To znači da razni oblici frustracije i potiskivanja i s njima povezano područje individualne i socijalne patologije ne mogu biti zatvorene u uske okvire kliničke prakse, već ih treba razmatrati u širem klasnom i društvenom kontekstu. Kada se tako postupi, porodica može poslužiti kao vrlo prikladna osnova za izučavanje ideologije.

Među glavne razloge koji su novija istraživanja odveli u tom pravcu treba nesumnjivo uvrstiti plodnu pretpostavku o djelomičnoj utemeljenosti nacističkog režima u autoritarnoj strukturi njemačke građanske porodice. Ma koliko bile umjesne rezerve s obzirom na značaj, koji se u mnogim od tih istraživanja pridaje seksualnom potiskivanju, sigurno je da su ona mnogo proširila naša znanja na tom području.[10] U prvom redu nedvojbeno je da potiskivanje materijalnih potreba daje drukčije rezultate od potiskivanja seksualnih potreba: prvo tjera na pobunu, a drugo stvara podsvjesnu moralnu cenzuru, koja sprečava pobunu. Moralna inhibicija prirodne seksualnosti, koja se zasniva na predrasudama i indoktrinaciji, stvara dobro odgojene, poslušne građane, opterećene izrazitom tjeskobom, koja u korijenu podsijeca sposobnost otpora i bunta. Unutarnji porivi, koji se na taj način isključuju iz toka prirodnog zadovoljavanja, lako se transformiraju u agresivnost i postaju uporište ratoborne politike. Analiza dovodi do zaključka da je moral građanske porodice, u kojem je seksualna inhibicija vrlo značajan faktor, važan rezervoar iz kojeg crpi svoju snagu kapitalistička ideologija.

---

10) Vidi: Horkheimer, Studien über Autorität und Familie, Paris 1936, i novije: Mendel G.: La Révolte contre le Père, Paris 1969.

Do gornjih zaključaka u njihovu najekstremnijem obliku došao je tridesetih godina našeg vijeka Wilhelm Reich u svojim sociopsihoanalitičkim analizama srednjih slojeva u Njemačkoj, koji su u to vrijeme već potpuno bili zahvaćeni fašističkom ideologijom. Buržujskom moralu on je u to vrijeme s dosta uspjeha suprotstavljao svoju viziju novog proleterskog morala, koja radikalno negira potrebu seksualnog potiskivanja i u vezi s tim predviđa čitav sistem seksualnog odgoja omladine uz legalnu slobodu kontracepcije i pobačaja. On se u tome oslanjao na prva postrevolucionarna iskustva Sovjetskog Saveza, no morao se razočarati, jer se brzo buržoaskoj kritici njegovih pogleda pridružila oficijelna, komunistička kritika.

Međutim u vezi s izloženim stanovištem nameće se prigovor u smislu da je novi razvoj stavio u pitanje tezu o seksualnoj represiji kao rezervoaru buržujske ideologije. Naime, ta je teza počivala na pretpostavci da stvaranje moralnih inhibicija, koje sprečavaju prirodno seksualno zadovoljavanje, uvelike doprinosi održavanju represivnog stanja u porodici i u društvu. Prije svega to učvršćuje porodicu kao prototip neravnopravnosti i represije u malom, jer stvara psihološke preduvjete za autoritarnost oca porodice i za neravnopravni položaj žene u odnosu prema muškarcu. Osim toga seksualno potiskivanje stvara neurotičke i agresivne predispozicije, koje služe kao uporište u razvoju nacionalizma i militarizma. Sve to opravdava i čini vjerojatnom tvrdnju o seksualnoj inhibiciji kao značajnom osloncu buržujske ideologije. No, zar u drugoj polovini XX vijeka ne dolazi do radikalne promjene na tom području? Zar pod pritiskom potrošačke stimulacije puritantizam ne napušta sve sfere života, pa prema tome i seksualnu, i zar ono što nazivamo »seksualnom revolucijom« nije neposredna negacija seksualnog potiskivanja i njegovih posljedica?

Odgovor na postavljeno pitanje traži da prethodno preciziramo neke pojmove. Prije svega Reichova sociopsihoanalitička analize i kritika buržujske porodice ima u svojoj osnovi suprotnost između načela užitka i načela izvedbe. On smatra da istinska ljudska perspektiva traži obrtanje trenda u toj relaciji u korist načela užitka. Međutim ni on ni Marcuse, koji mu se u tome pridružuje,[11] nikada nisu ni pomislili da se to može svesti na puko povećavanje i intenziviranje seksualne konzumacije. Njihov glavni doprinos na tom području upravo je u tome što odlučno stavljaju u pitanje sam pojam seksualne konzumacije, koji znači da su intimni spolni odnosi i odnosi u porodici zasnovani na principu profita i eksploatacije. Prema tome izraz seksualna represija ili potiskivanje, što ga u njih često susrećemo, upravljen je na okolnost što i u osnovi reguliranja intimnih odnosa u buržujskom društvu stoji princip novčane ekonomije.

11) Vidi — Eros i civilizacija, Zagreb 1965.

Međutim takozvana seksualna revolucija potrošačkog društva ne samo da to ne stavlja u pitanje, nego je naprotiv njen najdublji smisao upravo u tome što je omogućila organizirani prodor novčanog principa na to područje i na taj način golu eksploataciju ljudske prirodne potrebe stavila u osnovu poslovnog pothvata širokih razmjera. Od te nazovirevolucije, koja se bučno odražava i reklamira u svim sredstvima masovne kulture, treba strogo razlikovati zametke novih odnosa i novog senzibiliteta, koji kao sušta negacija same biti profiterskog odnosa, ničiu u raznim omladinskim grupama i nalaze odraz u djelima takozvane podzemne kulture.

Stil života i način mišljenja srednje klase u njihovoj sveobuhvatnosti nije lako odrediti, jer je to onaj medij u kojem se golema većina svih nas najviše kreće i živi. Ono na što se svodi većina analiza takvog karaktera jest pokušaj da se odrede približne granice i rasponi, što je također vrlo riskantno, jer u taj krug ne spadaju samo sitni trgovci, ponizni činovnici i njima slični ljudi. Marx, koji je ovom pitanju posvetio mnogo stranica suptilne analize, upozorava da netko po svom obrazovanju i po položaju može biti daleko od takvih ljudi kao nebo od zemlje, pa ipak on pripada u sitnu buržoaziju, jer njegova misao i ljudski domet nije u mogućnosti da pređe onu granicu, koju ne prelazi život sitnog buržuja. Stoga teorijski on nalazi ista rješenja, kojima sitnog buržuja praktički privodi njegov materijalni interes i životni položaj.[12]

Spomenutu granicu i raspon označujemo u općem vidu, ako kažemo da je srednja klasa potčinjena u odnosu na upravne strukture, no prema dolje, prema radnicima i ostalim nižim slojevima, ona je predstavnik vlasti. U skladu s tim ono što joj daje obilježje klase nije njen odnos prema gore, već njena životna suprotstavljenost interesima potčinjene radničke grupacije. Ona nastoji da se pod svaku cijenu izdvoji od onih sa dna, i to nesumnjivo pripada među bitne upadljive karakteristike njenog životnog stila. S obzirom na okolnost da mnogi namještenici i službenici imaju niske prihode, oni se stalno nalaze u škarama između svog ekonomskog položaja i ideologije koju prihvaćaju. Njima preostaje mogućnost da se izdvoje bar fiktivno, na vanjski način, u što spada »korektno oblačenje« i »finiji« odgoj djece po uzorima koji se formiraju gore među višim slojevima. To je ono područje, gdje se na mnogim primjerima i u mnogim detaljima izražavaju unutarnja stanja i aspiracije, što ne zapažamo, jer smo sami u tome i jer brzo poprima masovne razmjere. Oni koji imaju, koji su se dobro smjestili i koji osim toga umiju da to lansiraju i predoče, postaju uzor, bez obzira što su po sebi i na kakav su način do toga došli. Pritom je značajno da su u većoj cijeni ljudi, koji lako dolaze do uspjeha,

12) Klasne borbe u Francuskoj, op. cit.

od onih koji uspijevaju na temelju dugog i mukotrpnog rada, što je i razumljivo, jer su prvi po karakteru i po habitusu mnogo bliži prosjeku i jer način njihova uspona neposredno artikulira unutarnju bit sistema u kojem se to događa. U svemu tome stalno je prisutna averzija prema ideologiji suprotstavljene klase, no rijetko na otvoren i eksplicitan način, već projektivno samim načinom i stilom djelovanja i mišljenja, koji je pažljivo razrađen i tako izdiferenciran da nalazi neposrednu referenciju u senzibilitetu određenih grupa. Sve se to može najbolje otkriti i shvatiti, ako se analizira sadržaj raznih oblika takozvane masovne kulture, koja se svakodnevno emitira u novinama, u stripovima, sa reklamnih panoa, u kinu, na televiziji i drugim sredstvima masovnog utjecaja.

To je sve, zahvaljujući tehnološkom razvoju, a posebno enormnoj koncentraciji i dosegu masovnih komunikacija, tako sveobuhvatno i neprobojno da su se na toj osnovi javile teorije o mogućnosti općeg »iščezavanja klasa« i kraju ideologije u okvirima takozvanog »postindustrijskog kapitalističkog društva«. Da te teorije imaju svoju socijalnu osnovu u srednjoj klasi, vidi se po tome što se opće socijalno niveliranje predstavlja kao proces u kojem srednja klasa postepeno asimilira ili »guta« sve ostale klase i slojeve. U Sjedinjenim Američkim Državama ima to široku osnovu i u svijesti ljudi, jer se tamo mnogi pripadnici i viših i nižih slojeva rado identificiraju sa srednjom klasom; prvi ne samo zbog podilaženja biračima, već često zbog takvog uvjerenja, a drugi jer to izražava njihovu težnju za socijalnom promocijom.

Već smo istakli da velik dio pripadnika takozvane nove srednje klase nema mogućnost samostalnog djelovanja, već utoliko uspijeva i napreduje ukoliko svoju ličnost adekvatnije podredi i prilagodi okolnostima radnog mjesta. To znači da su vrlo mnogi u takvom položaju da ne unajmljuju samo svoju radnu snagu, već i ličnosti, i to nju u prvom redu, jer se na tome zasniva najbrže napredovanje. Odavde slijedi da je mnogo važnije kakvim se netko iznajmi, nego kakav on jest. Tu situaciju dijabolične podvojenosti, u kojoj ljudi navlače maske i igraju uloge, a koja se oslanja na fikciju socijalnog niveliranja, dobro ilustrira teorija socijalne »dramaturgije« Ervinga Goffmana.[13] Za razliku od funkcionalizma Goffman ne poštuje metafiziku hijerarhije. Ljudi nisu proizvod sistema, već individui, koji »stvaraju sistem« da bi sebe uzvisili. Umjesto da shvaća društvenu aktivnost kao niz međusobno povezanih funkcija, promatra on život kao razvijeni oblik drame, u kojem kao u teatru ljudi teže da projiciraju svoju sliku drugima. Na ljude se ne gleda kao na bića, koja nastoje da nešto rade, već koja nastoje da nešto budu. A. Gouldner primjećuje da Goffmanov dramaturški model reflek-

13) Navodimo prema knjizi A. Gouldnera: The Coming Crisis of Western Sociology New York, 1970.

tira novu situaciju u kojoj određeni sloj srednje klase ne vjeruje više da uspjeh ovisi o mukotrpnom radu i marljivosti. U svijetu filmskih zvijezda i dioničarskog tržišta, ono što čovjek dobiva ne stoji u čvrstom odnosu s njegovim radom.[14] Odavde se cinično zaključuje da je odživjela ekonomija koja se zasniva na proizvodnji, a nju je zamijenila ekonomija koja počiva na masovnoj prodaji i napredovanju, uključujući i prodavanje samoga sebe. U novoj situaciji ljudi više proizvode »predstave«, nego stvari. No predstave i proizvodi samo se marginalno međusobno razlikuju, što se može uočiti jedino s obzirom na njihov izgled. Prema tome u novoj ekonomiji važan je upravo taj vanjski izgled. Naravno, važan je i stil, jer gdje nema stvarnih alternativa, razlike stila sadrže iluziju izbora, što osobito moraju imati u vidu činovnici, funkcionari i svi ostali, koji svoj uspjeh osnivaju na obrazovanju, a ne na vlasništvu. Gouldner dalje komentira da društveni odnosi na taj način postaju »interakcija agenata špijunaže«, gdje svatko nastoji uvjeriti drugoga da je on doista ono što pretendira da jest i svatko nastoji da prodre kroz tuđi »pokrivač«. Za Goffmana nije važno, da li je čovjek moralan, već da li izgleda moralan u očima drugih. Moral se svodi na pravila konvencije, koja moraš znati, ako hoćeš da se uključiš u igru. Ukratko, to je, kako kaže Gouldner, »sociologija prodavanja duše«, koja se svodi na to da se ljudska priroda tretira kao roba, koja može ostvariti »prometnu vrijednost«, a »upotrebnu vrijednost«, ako je uopće ima, pravila igre ne predviđaju.[15]

Iz gornjeg je navođenja očito da za jedan dio suvremene američke srednje klase više ne važi ustanovljena i uobičajena hijerarhija vrijednosti. Ne samo da je ona potpuno razlabavljena, već je s nje skinut ideološki veo privida, tako da sam društveni odnos, koji leži u osnovi, istupa otvoreno u svom čistom obliku.

Napominjemo da je osnovni cilj ovog istraživanja da se otkrije i ispita spomenuti odnos, to jest da se pokaže na koji se način on posreduje i prikriva u ideologiji srednje klase. To međutim nipošto ne implicira da su cjelokupna nastojanja i sudbina golemog broja ljudi, koji ovdje spada, unaprijed predodređeni. Takav fatalistički zaključak iz osnova je pogrešan, jer zatvara put ljudskog povijesnog uspona. Njega su osim toga opovrgla i protekla historijska zbivanja, koja su pokazala da pred ljudima stoje razne alternative i da u određenim uvjetima ne samo pojedinci, već čitave društvene grupe i narodi mogu poći putem, koji je ranije bio nevidljiv. Tko je mogao u prošlom vijeku predvidjeti da će zaostale seljačke mase istočne Evrope i Azije, koje su samim svojim bićem vjekovima učvršćivale stagnatne proizvodne i društvene odnose, odjednom postati osnovno uporište pokreta, koji otvara nove, neslućene vizije cijelom čovječanstvu?

14) Ibidem, p. 381.
15) Ibidem, p. 383.

No, kad sad o tome razmišljamo, čini nam se da i okolnosti tih zbivanja potvrđuju gledište o ideologiji srednje klase kao vrlo značajnoj barijeri, koja sprečava da seljaštvo prihvati akcioni program proletarijata, jer, kako pokazuje historija, do radničko-seljačkog saveza na osnovi proleterske ideologije dolazi samo u onim zemljama, u kojima su srednji građanski slojevi još tako slabi da nemaju znatnijeg utjecaja u političkim zbivanjima. Dobar primjer u tom pogledu jesu Rusija i Kina, gdje je buržoazija još bila toliko slaba i nesamostalna, da su komunisti u uvjetima odlučnog rušenja feudalnog sistema relativno lako neutralizirali utjecaj buržoaske ideologije među seljaštvom i time stvorili osnovni preduvjet za početak realizacije vlastitog programa. Značajno je da ni danas, više od pola vijeka nakon Oktobarske revolucije, kada se Sovjetski Savez nalazi među najbogatijim i najmoćnijim zemljama svijeta, njegovi takozvani srednji slojevi nisu značajnije izdvojeni iz opće mase radnog stanovništva ni ekonomski ni politički. To je jedna od onih nesumnjivih strukturalnih razlika u odnosu na suvremeni potrošački kapitalizam, koja s jedne strane vjerojatno usporava opći privredni rast, jer je logično pretpostaviti, da bi se jačom stimulacijom tog mnogobrojnog sloja, koji je u modernom društvu glavni nosilac naučnih i tehničkih znanja, dosta dobilo i na globalnom planu, no s druge strane to bi po svoj prilici bio vrlo snažan impuls jačoj konvergenciji sa Zapadom, jer bi jačanjem tendencija idejnog pluralizma bio ugrožen politički i ideološki monopol postojeće upravne elite. Kina u svojem razvoju još uopće nije došla do takvih dilema, pa je stoga u njenoj ideologiji mnogo jače naglašen egalitarizam, koji izražava stremljenje siromašnih i ugnjetenih u čitavom svijetu, što je sasvim prirodno i razumljivo. Mnogo je neobičnije i zanimljivije što taj tip egalitarizma nalazi svojevrsnu referenciju u senzibilitetu jednog dijela omladine srednjih slojeva razvijenih kapitalističkih zemalja, kojima Kina teško može poslužiti kao realan uzor u bilo kojem pogledu. Njihovu pažnju snažno je privukla Kineska kulturna revolucija, koju oni doživljavaju i svaćaju na svoj način, to jest kao odlučno nastojanje da se iz života odstrane elementi ponašanja i razmišljanja koji su karakteristični za suvremenu buržujsku kulturu. Taj medij, u kojem su rođeni i koji je za većinu gotovo neprobojan, — to je ono što se u svojoj bitnoj dimenziji može nazvati ideologijom srednje klase, koja još nipošto nije ušla u ozbiljnu krizu kako to izgleda njenim mladim i nadobudnim kontestatorima. Ono što oni dovode u pitanje i odbacuju, i to više silom i ponašanjem nego verbalno, uključuje i zahvaća sve šire slojeve stanovništva u najrazvijenijim zemljama, a u zemljama srednje razvijenosti, koje se tek primiču stolu bogatih, taj trend je tako jak, da otpor protiv njega nije gotovo ni moguć. U svemu tome ne treba gubiti iz vida činjenicu da produbljivanje jaza između razvijenih i nerazvijenih širi krug privilegiranih u razvijenim zemljama, što je nesumnjivo jedan

od najvažnijih razloga stabilnosti srednje klase i njene ideologije u Evropi i Sjevernoj Americi.

III

Jugoslavija se nalazi na periferiji te zone i u njoj su sve snažniji impulsi za potpuno uključivanje u nju. Postoje mnoge okolnosti, koje kretanje usmjeruju u tom pravcu, među kojima je nesumnjivo najuočljivija dosta nagla ekspanzija srednje klase. Ta ekspanzija oživljava i učvršćuje upravo onaj temeljni društveni odnos, koji je predmet našeg razmatranja. Ako postavimo pitanje ideologije, koja to prikriva i štiti, ubrzo ćemo otkriti da u njenom sistemu važna mjesta zauzimaju, ili bi bar trebale zauzimati kategorije: tehnički progres i životni standard. To su, tvrdi se, nesumnjivi ciljevi do kojih dolazi samo ono društvo, koje počiva na ličnoj i privatnoj inicijativi kao osnovi diferencijacije i bogatstva. Taj se argument neprestano potkrepljuje slabostima i deformacijama socijalizma. Njega osim toga na sve moguće načine stalno afirmira masovna kultura potrošačkog društva, koja prodire u sve pore života.

Po svom karakteru i tipu naša je srednja klasa mnogo više »nova«, nego »stara«. Njen gro čine namještenici poduzeća, ureda, trgovine i mnogobrojnih društvenih službi. Nesumnjivo je da su u nas isto tako dosta jake tendencije razvoja »stare srednje klase«, u koju spadaju obrtnici, gostioničari, razni drugi ugostitelji, vlasnici prevoznih sredstava i neke slobodne profesije. No ova druga kategorija dosta je kolebljiva i nesigurna. Osim toga što su navedeni privatnici po svom položaju i načinu života tipični predstavnici sitne buržoazije, pa onda kod svakog ideološkog zaokreta prvi dolaze pod udar, oni su za sada slabo povezani sa sistemom u cjelini; nisu osnovali vlastite institucije, koje bi ih štitile, pa su zato najbliži položaju žrtvenog janjeta u kritičnim situacijama. »Nova srednja klasa« uzajamno je isprepletena i čvrsto povezana s upravnim aparatom, a djelomično i s političkom elitom. Njena mnogobrojnost i položaj u privrednim, političkim, upravnim, trgovačkim i raznim društvenim organizacijama, a posebno u sredstvima masovnih komunikacija osigurava joj moć i utjecaj, koji u postojećim uvjetima ravnoteže snaga nije moguće ne samo blokirati, nego ni neutralizirati na duže vrijeme. Našu srednju klasu osim toga štiti okolnost, što gornji vladajući slojevi u težnji za učvršćenjem vlasti podržavaju ideologiju ne-klasne stratifikacije stanovništva. Značajno je da je ta ideologija dovedena u krizu ne nečim drugim, već upravo naglim jačanjem srednje klase. No, u isto vrijeme to je bio momenat njenog istupanja na političku scenu u savezu s onim dijelom upravne elite, koji svoju konačnu šansu vidi u konstituiranju građanskog društva. Prijašnju integralnu ideologiju »radnog naroda«, koja je sve stanovništvo okup-

ljala na platformi borbe protiv ostataka svrgnute buržoazije i njenih saveznika zamjenjuje građanska ideologija homogenizacije stanovništva na nacionalnoj osnovi, što znači po republikama i pokrajinama.

Ako dublje promislimo o temeljnim socijalnim procesima koji stoje u osnovi jačanja naše srednje klase, onda nam izgleda najprikladnijim onaj tip analize, koji je primjenjivao Veblen u proučavanju akumulacije kapitala u malim američkim gradovima početkom našeg stoljeća. Iako se okolnosti jako razlikuju, ipak je nesumnjivo da i rast naše srednje klase pretežno počiva na mehanizmu špekulacije, koji je Veblen plastično označio formulom da se »dobije nešto za ništa«. To drugim riječima znači da su i kod nas u prvom redu naglo pošli naprijed oni pojedinci i grupe, koji su se čvrsto usidrili u trgovinu i ostale oblike posredništva. Taj mehanizam u našim je uvjetima mnogo više zahvatio i same privredne organizacije, što je razumljivo, kad se ima u vidu da kapitalističko poduzeće snosi veći rizik i može lakše propasti od socijalističkog. U nas se transakcije odvijaju pod firmom samoupravljanja, tako da okretni pojedinci i klike ne moraju prelaziti granicu legalnog, već oni obično svoj interes legaliziraju odgovarajućom izmjenom internog pravilnika. U tome se ne nailazi na veće zapreke, jer ni političke strukture ne odbacuju veblenovsku formulu, pa ukoliko i ne ulaze neposredno u samu igru, one je prate neprestanim linearnim podizanjem svojih prihoda, što je mnogo komotnije i čistije, ali se u stvari svodi na isto. To je onaj isti mehanizam, koji Partiju sigurno i neminovno vodi udesno, o čemu jasno govore statistički podaci promjene njenog sastava.

Suprotno gornjem obrazloženju, iz kojeg bi se mogao izvesti zaključak da je rast naše srednje klase relativno lakši i bezbolniji, nego što je to slučaj u kapitalističkim zemljama, mogao bi se navesti protuargument u tom smislu, da je to u kapitalizmu prirodan proces, koji prati i opravdava adekvatna ideologija, dok se uspon naših uspješnih ljudi u bogataše odvija takorekuć ispod žita, to jest protiv oficijelne ideologije, koju većina njih javno priznaje i ispovijeda, pa se zbog toga može pretpostaviti da je taj naš sloj još opterećen »nečistom savješću«, što se doduše u privatnom životu lako kompenzira, ali je ozbiljna zapreka na putu težnje da se konstituira kao vodeća politička snaga. Zbog toga je njen politički pokret bio pripreman i praćen sistematskim podrivanjem marksizma i otvorenom eskalacijom nacionalističke ideologije. No i u tome naša srednja klasa ispoljava karakterističnu kolebljivost i licemjerje, što lucidno pokazuje Kangrga u svojoj analizi.[16] S jedne strane u obrani svog interesa ona se mora oficijelno pozivati na marksizam i socijalizam, a s druge to je ono što joj najmanje odgovara i od čega bi i sebe

16) Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase, Praxis 3/4 1971.

i cijelo društvo jednom zauvijek htjela osloboditi. Prema tome, njen je položaj ipak mnogo delikatniji i protivurječitiji od položaja bilo koje slične socijalne grupacije, koju smo u ovom našem istraživanju navodili i razmatrali. Ono što je najviše pogađa i čini malodušnom, to je osjećaj opće nesigurnosti. Premda je težnja ka moći i samopotvrđenju onaj osnovni izvor iz kojeg u nje kao i u svega što je živo izvire akcija, nama se ipak čini da slaba promišljenost i očit avanturizam njenog nedavnog pokreta u Hrvatskoj ima svoju socijalnu osnovu u nesigurnosti i nestrpljivosti određenih društvenih grupa, koje su pošto poto i što brže htjele da prigrabe vlast i da se učvrste. Ta nestrpljivost i nesposobnost da se djeluje sustavnije i na duljem planu jedan je od pokazatelja da je taj pokret bio tipično malograđanski i da ipak nije bio tako snažan kao što se misli. Kao i svaki desni pokret on je bio agresivan i drzak sve dok je osjećao da ima podršku vlasti, no kad je to otpalo, nastupila je brza dezorganizacija i osipanje.

Ono što najprije upada u oči u razmatranju ideologije naše srednje klase, jest njena okrenutost prema prošlosti i tradiciji. Nacionalni simboli i proslave glavna su sredstva mobilizacije. U tome naravno nismo jedini, jer sličnih pojava ima u mnogim evropskim zemljama, u kojima posebni lokalni interesi, koji se suprotstavljaju integralnoj tehnokratskoj koncepciji razvoja, ili interesima drugog, susjednog područja, nalaze najčešće podršku u tradicionalno-etničkoj solidarnosti stanovništva, koja obično tendira prema separatizmu. Naš slučaj dosta je izrazit i privlači pažnju zbog toga, što interesnu suprotstavljenost dviju osnovnih nacija jačaju kulturne razlike nastale vjekovima u borbi između zapadnih i istočnih utjecaja, koji su i danas snažno upleteni u tu igru na našem području.

Drugi razlog zbog kojeg dolazi do okretanja prema prošlosti jest potreba stvaranja vlastite ideološke platforme, koja će se po svojoj osnovi i po ciljevima jasno odvajati od proleterske. Glavni cilj smišljenog pohoda u prošlost, koji nije bio vršen samo u nacionalističkim novinama i publikacijama, već su ga uz manje izuzetke svesrdno podržavala i ostala sredstva masovnog komuniciranja, bio je degradiranje značaja oružane socijalističke revolucije i njene ideologije i pripremanje ideološke platforme za nastupanje srednje klase. Time je u centar događanja stavljena tradicionalno orijentirana humanistička inteligencija, što je pogodovalo nazdravičarstvu i stvorilo osnovu za okupljanje određenog tipa potisnute i nezadovoljne inteligencije i jednog dijela omladine. Naravno, u svemu tome nikada ne treba ispuštati iz vida da među osnovne razloge uspjeha ovog ili bilo kojeg pokreta, koji se već javio ili će se javiti u našoj zemlji, treba ubrojiti okolnost nezadovoljstva s postojećim stanjem, pa onda zbog toga, bilo da se radi o univerzitetu ili nekom drugom mjestu, mnogi nezadovoljnici podupiru ono što je alternativno postojećem, bez obzira da li tu alternativu u biti prihvaćaju. Takav je

slučaj s jednim dijelom tehnostruktura, u koje u prvom redu ubrajamo stručna rukovodstva i ekipe u tvornicama, institutima i fakultetima, koje u velikoj mjeri odbija tradicionalno humanistička artikulacija ideologije.

Nesumnjiva prednost tradicionalno orijentirane ideologije, koja se zasniva na »povijesnom« i nacionalnom, sastoji se u tome što ona ima čvrstu i organsku zasnovanost, koja se temelji u ljubavi prema rođenom i zavičajnom i stoga može brzo i masovno aktivizirati i mobilizirati, osobito ako se pokaže da to što je naše i što nam je drago ugrožava susjed, kojemu smo inače zbog mnogih okolnosti suprotstavljeni. To je takva situacija u kojoj svaki pa i najmanji slučaj ili konflikt, ako se vješto predstavi, smjesta dobiva nacionalne razmjere, što je izvanredno povoljno za dinamizam ideologije. Međutim, s druge strane ne treba ispuštati iz vida da tradicionalno orijentirana ideologija ima mnoge vrlo ozbiljne nedostatke. Jedan, koji smo već naveli, sastoji se u tome što nailazi na vrlo slab odziv kod tehnički i naučno orijentiranog stanovništva. Isto se može reći za najveći dio omladine. No možda ćemo još jasnije iskazati, što mislimo, ukazivanjem na unutarnje suprotnosti same ideologije o kojoj je riječ. Naime, već ranije smo istakli da ideolozi srednje klase u polemici s komunistima ističu tehnički progres i životni standard kao nesumnjive ciljeve, što ih je u skladu s njihovom argumentacijom moguće dostići jedino na osnovi privatne inicijative i oštre diferencijacije stanovništva. Treba priznati da su ti argumenti solidno zasnovani, jer polaze od potrebe pojedinca da se izdvoji, afirmira i uspije. Nasuprot tome tradicionalisti našeg tipa ističu ponos i čast kao cilj i mobilizacionu parolu, što za njih nije samo stvar stila, već je doista sastavni dio njihova programa, koji bar naizgled na mjesto realnog i suvremenog stavlja patetično i »povijesno«. S praktičkog gledišta to je više nego smiješno, jer smjesta nameće misao o malograđanima, koji u svojoj zaokupljenosti onim što je gore u samome vrhu, stradaju i pate zbog okolnosti što se s tim mogu identificirati samo u mašti. Uostalom farsa tog zanosa očita je i bez asocijacija, jer se od trgovca, sitnog poduzetnika, poslovnih posrednika, sitnih i srednjih funkcionara traži da brane i uzdižu kodeks ponosa i časti, a sama bit njihova zvanja i njihov položaj takvi su da moraju obilno laskati, varati i potkradati, ako žele vrlo brzi uspon. Prema tome romantična patetika mogla je naići na iskreni odaziv samo u tanjeg sloja građanstva, koje se nije uspjelo uključiti u vitalne tokove privređivanja, pa žali za starim vremenima u jednog broja poluintelektualaca, koji odsutnost talenta i nemoć kompenziraju time što se identificiraju s nacionalnim i u tome lako upadaju u euforično uvjerenje da su jedino oni pravi predstavnici naroda. Što se tiče velike većine glavnih nosilaca te ideologije, oni prema njoj imaju drukčiji odnos od spomenutih grupa, jer je razvijaju i koriste kao sredstvo vlastitog uspona i moći. Treba priznati da su mnogi to radili s mnogo vještine i uspjeha, pri čemu je obično znanstvena ute-

meljenost i erudicija ustupala mjesto crno-bijeloj tehnici prozivanja i izravnog svrstavanja idejnih protivnika među unitariste i staljiniste, tako da se većina njihovih rasprava, bilo da se radi o jeziku, književnosti ili ekonomiji, kreće i završava na relaciji između naznačenih ekstrema, koji se u našim uvjetima stalno međusobno pothranjuju i održavaju.

Iz gornjeg izlaganja nipošto ne proizlazi zaključak o krizi i postupnoj ali sigurnoj dezintegraciji ideologije srednje klase u našem društvu. Naprotiv, mi smatramo da je to pojava sa čvrstim temeljima s kojom treba računati na dugoročnom planu. Njen nagli prodor izazvao je protuakcije, koje svjedoče o postojanju i snazi suprotne struje, koja nije baš tako slaba, kako se to ponekad misli, pa je zbog toga neminovno uzmicanje. Koji oblici će dominirati u njenom slijedećem nastupanju, nije lako predvidjeti. U pitanju su vrlo mnoge okolnosti, a sigurno je da mnogo ovisi o tome, di li će tekuća protuakcija ostati u sferi političke kampanje (dakle na površini same stvari), ili će se čvršće povezati s ekonomskim i političkim aktiviziranjem radništva. Da će nacionalizam i dalje igrati važnu ulogu, u to ne treba sumnjati, no da li će i dalje imati izrazito tradicionalnu orijentaciju ili će navući modernije ruho, to je već otvoreno pitanje. Naime, nedvojbeno je da je njegova dosadašnja artikulacija bila pretežno upravljena prema »staroj srednjoj klasi« koja u našem društvu nema značajnu ulogu, dok je »nova srednja klasa«, čije udarno jezgro tvore tehnostrukture proizvodnih organizacija, ostala u drugom planu kao latentna snaga, koja se nije uspjela pokrenuti. Među neophodne preduvjete takvog pothvata pripada odlučno pomicanje centra ideološke artikulacije od kategorija »ponos«, »čast«, »baština« prema kategorijama »efikasnost« i »standard«. To naravno implicira i mnoge druge promjene, koje bi po našem mišljenju znatno povećale šansu uspješnog nastupanja srednje klase i njene ideologije na cijelom jugoslavenskom prostoru. No, budući da su to ipak samo nagađanja i jer nas to približava nešto drukčijem, modernijem tipu ideologije, mi u to nećemo ovdje ulaziti.

U zaključku ove rasprave treba istaći da je srednja klasa osnovni medij u kojem se stalno ponovo začinje i obnavlja temeljni društveni odnos, na kojem počiva cjelokupna zgrada građanskog društva. Bitni smisao njene ideologije jest posredovanje i legalizacija sebične svrhe kao temelja, od kojeg sve počinje i u koji se sve vraća. — »Time što svatko za sebe stječe, proizvodi i uživa, proizvodi i stječe i za užitak svih ostalih«. — To je opća formula, koja najbolje prekriva unutarnju društvenu i ljudsku bit moderne novčane ekonomije. Što nas više zaokuplja briga oko toga, — kako se u tome što bolje smjestiti i što sve učiniti da bismo mogli uspješno držati korak bar s onima iz sredine kolone, kad već ne možemo izbiti na čelo, — to je manje vjerojatno da ćemo biti uznemireni i revoltirani okolnošću, što u osnovi cijele te trke leži sve veća eksploatacija najamnog rada. U ostalom, moderna ekonomija sa svojom potro-

šačkom stimulacijom stvari tako komplicira, da čovjek doista sve više sumnja u čvrstu povezanost uspjeha i rada. U toj situaciji uspijevaju razne teorije, pa i one koje tvrde da u naše vrijeme ekonomiju koja se zasnivala na proizvodnji zamjenjuje ekonomija, koja počiva na masovnoj prodaji i napredovanju, uključujući i prodavanje samoga sebe. Nesumnjivo je da u tome ima dosta cinizma, u kojem je međutim nehotice na grub način iskazana osnovna dilema naše epohe: da li unajmljivanje radne snage mora povlačiti unajmljivanje i prodavanje samoga sebe, čime se najdjelotvornije u samoj osnovi podriva težnja izlaska iz postojeće represije, ili pak upravo sama okolnost sveobuhvatnosti najamnog rada potiče i organizira snage otpora i slobode. To su dvije suprotne pozicije, ljudske i socijalne u isto vrijeme. Da su i bitak i domet srednje klase kao klase smješteni u granice prve alternative, — to je ono što kao glavno proizlazi iz našeg cjelokupnog razmatranja. U skladu s tim teza o srednjoj klasi kao osnovi i nosiocu takozvane menadžerske revolucije nema stvarnih temelja. Millsovu procjenu da se ne radi ni o kakvoj avangardi, već o zalaznici (rearguard) »koja će na kratkoročnom planu slijediti putove prestiža, a na dugoročnom planu putove vlasti, jer prvo ovisi o drugom«,[17] potvrđuje cjelokupno iskustvo, pa i naše jugoslavensko.

17) White Collar, New York 1956, p. 354.

AKO ŽELITE DA OVAJ BROJ »PRAXISA« NE BUDE POSLJEDNJI...

1. **Ako ste pretplatnik »Praxisa« a još niste uplatili ovogodišnju pretplatu: UPLATITE ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
2. **Ako imate prijatelja koji još nije pretplatnik »Praxisa«: SAVJETUJTE MU DA SE ODMAH PRETPLATI NA »PRAXIS« ILI SAMI UPLATITE ZA NJEGA POKLON - PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
3. **Ako redovno čitate »Praxis« (u knjižnici ili kod prijatelja), ali ga sami ne kupujete: POSTANITE PRETPLATNIK »PRAXISA« UPLAĆUJUĆI ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
4. **Ako ste dosad kupovali časopis u knjižari i ako ste već kupili broj 1—2 za 1972. godinu: UPLATITE PRETPLATU NA BROJEVE 3—6/1972. (48 DINARA) (možete poslati i pretplatu samo za brojeve 5—6/1972, 24 dinara)**

U SVAKOM SLUČAJU:

PRILOŽENOM NARUDŽBENICOM NARUČITE ODMAH (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXIS« (NAJMANJE ZA 60 DINARA) (ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih imate, možete ih pokloniti prijateljima).

OD POSTREVOLUCIONARNE DIKTATURE KA SOCIJALISTIČKOJ DEMOKRATIJI*

JUGOSLOVENSKI SOCIJALIZAM NA RASKRŠĆU

Svetozar Stojanović

Beograd

I

1.

Jedina prava reč za opis naše sadašnje društvene situacije jeste kriza. Leva inteligencija poodavno, a levi studentski pokret naročito od 1968. naovamo, dramatično upozoravaju na nagomilavanje simptoma krize. Trebalo je, međutim, da dođe do prave društvene neuroze izazvane pogoršanjem međunacionalnih odnosa — te najosetljivije strane života u Jugoslaviji — pa da se tek onda svest o krizi toliko proširi.

Nikakva verbalna dovijanja, pa ni poznate akrobacije sa »prelaznim periodom«, ne mogu više da zamagle stvarno stanje. I da se u marksizmu od Staljina naovamo »prelazni period« nije toliko »obogatio«, preostala bi činjenica da nam ta formula sama po sebi ništa ne kaže. Naprosto zato što *svaki* period predstavlja prelaz između dva perioda, prošlog i budućeg. Postavlja se »samo« pitanje kakav će biti taj period u koji sada prelazimo. Fatalistički optimizam naših zvaničnika, tako duboko pogođen satiričnim aforizmom »Prošlost se neprekidno menja, ali je zato budućnost potpuno izvesna«, odavno je diskreditovan.

Uostalom. čak i neki zvaničnici javno govore o ozbiljnosti situacije, štaviše i o krizi. Doduše, oni i to čine na originalan način, sa svojevrsnom objektivističkom distancom, kao kada bi govorili o nekoj elementarnoj stihiji u kojoj nemaju nikakvog udela, pa ni odgovornosti. Gotovo svi oni ostaju na svojim položajima »na čelu« krize, kao što su pre toga bili »na čelu« stag-

* Proširen tekst predavanja održanog na Korčulanskoj letnjoj školi 1971.

nacije, i još ranije »na čelu« uspeha. Nije teško predvideti da će mnogi od njih i ubuduće posvećivati veću pažnju napadima na radikalne marksiste koji idu do kraja u iznošenju uzroka krize, nego traženju pravog izlaza iz nje.

2.

Staljinisti takođe mnogo govore o krizi u Jugoslaviji. Ali, po mom mišljenju, naša kriza nije rezultat dosadašnje destaljinizacije, nego baš naprotiv nespremnosti da se *radikalno* ide u tom pravcu. Staljinisti nemaju razloga da likuju, jer je i njihov sistem u krizi, samo druge i bezizglednije vrste. Da to pokažemo, ne treba da se vraćamo u prošlost, dovoljno je da navedemo sasvim sveže primere Poljske (1971) i Čehoslovačke (1968).

Samo, treba se čuvati teorijske monomanije koja je kod nas uzela prilično maha. Stoga valja naglasiti da zaustavljanje destaljinizacije predstavlja samo jedan (doduše bitan) od razloga, te se njime ne može *iscrpsti* objašnjenje naše sadašnje krize. Još jedna napomena: ja namerno govorim o »destaljinizaciji«, a kad god je moguće izbegavam zvanični eufemizam »deetatizacija«, koji je — zbog preterane apstraktnosti — neistoričan i zato pogodan za ideološku mistifikaciju. Najzad, treba reći i to da će ovde biti reči samo o političkoj dimenziji krize; jedna kompletnija rasprava morala bi da obuhvati i njenu ekonomsku i moralnu stranu.

Poznato je da se bez adekvatne istorijske svesti ne može razviti dovoljno prodorna društvena svest o postojećem. Na žalost, još uvek smo jako daleko od prave slike razvoja KPJ i jugoslovenske revolucije. To, naravno, nije slučajni propust, a ni plod čisto intelektualne nemoći. Pre će biti da je reč o granici koju istorijskom saznanju postavlja dominantni interes u društvu. Valja se nadati da će istoričari ipak naći dovoljno snage da najzad pristupe reviziji zvanične slike o razvoju KPJ i naše revolucije.

U zvaničnoj verziji istorijskog zbivanja gotovo da se i ne vidi tesna povezanost prenošenja staljinističkog obrasca društvene organizacije posle preuzimanja vlasti sa staljinističkom dimenzijom KPJ pre i u toku revolucije. Zato bi što pre trebalo istražiti: proces »boljševizacije« (tadašnji izraz za staljinizaciju) KPJ; sektaštvo u Partiji; partijsku politiku prema levoj inteligenciji; gušenje unutrašnje opozicije staljinizaciji Partije; međusobne odnose jugoslovenskih komunista u SSSR-u, naročito u vreme staljinističkih čistki; revolucionarni teror za vreme rata i posle pobede.

Do sada je čitava pažnja marksista i kod nas i u svetu bila usmerena na *obračun* sa Staljinovim kultom. Gotovo ništa nije urađeno na stvarnom *proučavanju* pojave i uloge harizmatskih

vođa u socijalističkim revolucijama i postrevolucionarnom razvoju. Pošto je potreba za istraživanjem harizme očevidna, lako je zaključiti da pravi razlog za to ne leži u intelektualnoj slabosti, nego u moći same harizme.

Kao što je poznato, kult Staljina je predstavljao ogromnu materijalnu silu pod čijim teretom se slomio jedan broj jugoslovenskih komunista 1948., naročito oni koji su svoju dilemu doživljavali kao bolno raspinjanje između dva harizmatska gorostasa, pa su po principu hijerarhije morali da daju prednost internacionalnoj nad domaćom harizmom.

Uopšte bi se moglo reći da dosadašnje socijalističke revolucije nisu smogle dovoljno snage da svoje vođe tretiraju samo kao ljudska, pa dakle i ograničena bića; one su *u tom pogledu* potpuno podbacile pošto su im dopustile da se suviše osamostale i osile. Sartre je lepo rekao: »Ljudske uloge su uvek buduće: one se svakom od nas ukazuju kao zadaci koje treba ispuniti, klopke koje valja izbeći, vlast koju treba vršiti itd.« (»Pitanja metode«, u knjizi »Egzistencijalizam i marksizam«, Beograd, str. 96). Ni revolucionarni vođi ne bi smeli da budu nikakav izuzetak, jer i oni — sve dok žive — predstavljaju potencijalni izvor ne samo dobra, nego i zla. Pa ipak, još za života se izriču »definitivne« ocene o njihovoj istorijskoj ulozi, živim vođama dižu spomenici, za njih vezuje »bezrezervnom odanošću« i sl.

Nema sumnje da bi jednu od najinteresantnijih istraživačkih tema predstavljao odnos između spontanosti i smišljenosti u stvaranju kulta vođe. Da velike vođe *spontano* dobijaju harizmatska obeležja u vreme jakih društvenih kriza i revolucija — to je poodavno opšte mesto u društvenoj nauci. Od Lenjinovog kulta nema boljeg primera za to. Posle Lenjinove smrti, međutim, vođe komunističkih partija sve manje se oslanjaju na spontanost, a sve više na *smišljene napore* partijsko-državnog aparata u stvaranju njihovih kultova.

Izgradnja Staljinovog kulta višestruko je interesantna za istraživača. Pre svega, tu se srećemo sa inače retkom pojavom da jedan veliki kult gotovo neposredno sledi iza drugog. Pri tome se Staljin — kao što je poznato — oslanjao na već postojeći Lenjinov kult, pretvorivši njegov grob u svetilište, a njegove stavove — dabogme u vlastitoj interpretaciji — u arbitra za sva pitanja. Tako i u negovanju Lenjinovog, a ne samo Staljinovog kulta, planski potezi sve više potiskuju spontanu potrebu i spontani doživljaj. Na primeru Staljina pokazalo se i to da su za duhovni život smrtonosne harizmatske vođe sa velikim teoretskim ambicijama a malim telentom za teoretsko stvaralaštvo.

Poseban predmet ispitivanja treba da bude proces fabrikovanja kultova istočno-evropskih vođa, na koje je Staljin preneo vlast i pravo da stvaraju svoje kultove, dakako samo u senci njegovog vrhovnog kulta. Za razliku od Staljinove harizme, koja se *u izvesnoj meri* spontano oslanjala na njegovo pripadništvo

vođstvu Oktobarske revolucije, kultovi istočno-evropskih vođa su potpuno isforsirani.

Isfabrikovan ili samonikao, sad svejedno, kult vođe, međutim, postepeno postaje ogromna materijalna sila. Sam vrh partijsko-državnog aparata, koji je tako odano i prilježno radio na veličanju svoga vođe, neizbežno postaje zarobljenik njegovog kulta. I kad bi hteo, on više nije u stanju da učini ništa presudno protiv vlastite tvorevine. Ima u tome ne samo istorijske ironije, nego i izvesne istorijske pravde!

Na žalost, harizmom se može vladati i kad ona iscrpi svoje unutrašnje mogućnosti za rešavanje društvenih problema. To su one krajnje ponižavajuće situacije po jedno društvo kad partijsko-državna hijerarhija, kao u poslednjim godinama Staljinove vladavine, nastoji jedino da preživi u senci hirova harizmatskog vođe, a zajedno sa narodom strahuje od njegove smrti i istovremeno je potajno priželjkuje. Može li jedna socijalistička revolucija — taj nepatvoreni uzlet slobode — doživeti veću degradaciju od one kad sudbina društva koje je iz nje proizašlo dospe u ruke determinizma slučaja, i to slučaja *biologijskog* tipa?! Eto izvanrednog potkrepljenja za tezu o socijalno-etičkoj funkciji smrti.

Sve su to razlozi zbog kojih prelaz iz harizmatskog u postharizmatski period predstavlja posebno delikatan problem. Jedina socijalistička revolucija koja je do sada izvršila taj proces bez ozbiljnih potresa jest vijetnamska, verovatno zahvaljujući i tome što se nalazi usred oružane borbe. Sa druge strane, poznato je do kakvih je potresa u partijsko-državnoj hijerarhiji došlo u SSSR-u posle Staljinove smrti.

Svojevrstan problem za istraživača predstavlja harizmatski vrh postrevolucionarne diktature kad u njoj otpočne liberalizacija. Bez presudne uloge tog vrha ne može se razumeti zašto proces liberalizacije postrevolucionarne diktature zakonito opisuje cik-cak putanju. Tačno je da liberalizacija neizbežno potkopava moć harizme. Ali je isto tako tačno i to (mada na prvi pogled zvuči paradoksalno) da harizmatski vrh može da kompenzira taj gubitak istupajući kao inicijator, neimar i protagonist liberalizacije. Naravno, on to *zbiljski* može da bude samo u veoma ograničenoj meri. Jer, što su jače demokratske institucije — to je slabija harizma i obrnuto: što jača harizma — to su slabiji izgledi za stvaranje i funkcionisanje demokratskih institucija. Zato se plime liberalizacije redovno smenjuju sa protivnapadima harizmatskog vrha u ime principa monolitnosti. Za održavanje harizme u tim trenucima uvek je dobrodošla »levičarska« demagogija: i ako živi u privilegijama, harizmatski vrh se stavlja na čelo egalitarističke političke kampanje.

Od Webera naovamo u društvenoj nauci se mnogo govori o društvenim krizama i traženju izlaza iz njih kao pravoj klimi za pojavu harizmatskih vođa. Na žalost, zanemarena je obrnuta pojava: uloga harizmatskog vrha u stvaranju društvenih kriza I u tom procesu, naravno, treba odvojiti *spontanost* od *smiš-*

ljenosti, isto onako kao što se to čini u analizi nastanka i razvoja harizmatskog karaktera partijskog-državnog vrha. Sistematskim kočenjem započete liberalizacije postrevolucionarne diktature harizmatski vrh neizbežno dovodi društvo u krizu. Ali — ma koliko to izgledalo čudno — u krizama se harizmatski karakter tog vrha, zahvaljujući njegovom monopolu na spasilačku ulogu istovremeno i obnavlja. Jedna od posledica takvog obnavljanja: u društvu se širi osećanje neizvesnosti i straha pred budućnošću u kojoj više neće biti harizmatskog putokaza i izbavitelja.

Harizmatski vrh dobro oseća da bi u demokratizaciji postepeno izgubio tle pod nogama ako za sebe ne bi obezbedio ulogu spasioca. Zato će on povremeno čak i podsticati napetosti, razilaženja, pa i sukobe u partijsko-državnoj hijerarhiji, a time i u društvu. Kad tako dođe do krize, harizmatski vrh će »carskim rezom« raščistiti situaciju i time osvežiti svoje harizmatske kvalitete. Pri tom će voditi računa da udar ne usmeri *isključivo* prema jednoj strani državno-partijske hijerarhije da ne bi na taj način učinio sebe zavisnim od njene druge strane. Drugim rečima, harizmatski vrh će se postarati da suviše radikalnim rašrišćavanjem napetosti, razilaženja i sukoba ne uguši začetak budućih kriza u hijerarhiji, jer se samo u njima može obnavljati njegova harizmatska moć.

3.

Po dolasku na vlast KPJ preduzima seriju revolucionarnih mera (nacionalizacija privatnog kapitala, agrarna reforma i sl.), ali istovremeno izgrađuje novi sistem po uzoru na staljinistički model društvene organizacije. Podvlačim, po uzoru na *staljinistički,* a *ne sovjetski* model. Izvestan kontinuitet sa ovim potonjim uspostavljen je tek po uvođenju prvih radničkih saveta 1950. Ali, kako rekoh, samo *izvestan* kontinuitet, jer je od početka postojala i do danas ostala jedna bitna razlika. Radnički saveti u Rusiji, naime, nastali su kao plod spontane revolucionarne samodelatnosti radničke klase, pa je Boljševička partija morala da se žestoko bori da osvoji većinu u njima. Kod nas je, međutim, »partijsko-državno rukovodstvo *predalo* fabrike na upravljanje radnim kolektivima« (citat sa spomen ploča u fabrikama), tako da komunistička organizacija ni danas nije *primorana* da se ozbiljnije bori za uticaj u njima.

Na sreću, staljinizam nije bio jedina dimenzija jugoslovenskog komunističkog pokreta. Reč je o komunističkoj partiji koja je povela samosvojan narodnooslobodilački rat i uspela da ga probudi u socijalističku revoluciju. Od momenta kada je 1948. počela da ispoljava izvesne odlike revolucije u revoluciji, jugoslovenska 1941—45. se uvrstila u značajne revolucije našeg vre-

mena. Demistifikacija koja bi to previdela, i sama bi degenerisala u novu mistifikaciju.

Razume se da dualistička priroda (staljinizam-samosvojnost) jugoslovenske socijalističke revolucije nije mogla predugo da ostane netaknuta. Kad-tad ta latentna protivrečnost morala je da se pretvori u aktualni sukob. Ima u tome i neke pravilnosti: dosad nije bilo ni jedne samosvojne socijalističke revolucije koja nije pružila otpor hegemonističkim težnjama »međunarodnog revolucionarnog centra«. I kubanski postrevolucionarni razvoj bio bi nesumnjivo mnogo samostalniji od SSSR-a, da mu iz neposredne blizine nije zapretila smrtna opasnost od SAD.

Danas je već široko poznato kako je Staljin od početka nastojao da suzbija samosvojnost jugoslovenske revolucije da bi je podvrgao velikodržavnim interesima svoje zemlje. Zato ovde valja reći samo to da je Staljin za vreme rata prekorevao jugoslovensko revolucionarno rukovodstvo *de facto* (mada ne i eksplicitno) za »levičarenje«. Interesantno je da on to isto vođstvo perfidno podstiče da na prvom sastanku Kominforma 1947. s »leva« oštro napadne francusku i italijansku komunističku partiju, te tako nehotice doprinese vlastitoj izolaciji u međunarodnom komunističkom pokretu kad na njega dođe red sledeće godine. Staljin, međutim, 1948. iz osnove menja taktiku i napada jugoslovensko rukovodstvo s »leva« zbog navodnog »desničarskog skretanja«. U tim taktičkim zaokretima ponovo dolazi do izražaja jedna od bitnih odlika metoda koji je on uspešno primenio u borbi protiv antistaljinističke opozicije u SKP(b): prvo protiv »levice« (skupa sa desnicom), a zatim i protiv »desnice« sa stanovišta likvidirane »levice«.

Na Staljinove optužbe 1948. jugoslovensko vođstvo reaguje izrazito ambivalentno. U tome, naravno, nema ničeg neobičnog s obzirom na psihološku zakonitost koju je tako ingeniozno formulisao William James kad je kazao da se ništa novo ne može primiti za istinu sve dok se u glavnicu starih istina ne uklopi sa *minimumom potresa i maksimumom kontinuiteta.* Sa jedne strane, jugoslovensko vođstvo uvređeno odbija sve optužbe i proklamuje da će delima dokazati da su u pitanju klevete. Sa druge strane, ta dela se postepeno pretvaraju u seriju »ultralevih« mera koje će KPJ kasnije požaliti: nacionalizacija poslednjih ostataka sitne trgovine, servisa i »vikendica«; zaoštravanje politike prema bogatom i srednjem seljaku putem grubog prinudnog otkupa poljoprivrednih proizvoda i pokušaja forsirane kolektivizacije sela; čistka Narodnog fronta od »buržoaskih elemenata« i sl. Tom *praktičnom* samokritikom rukovodioci KPJ nastoje da pokažu da su verni staljinisti i istovremeno da izbiju »levičarske« argumente iz ruku Staljina.

Jednim drugim povodom Sartre je izjavio: »Trajna je istina da čovek mora da postane ono što i njegov protivnik da bi mogao da se uspešno bori protiv njega.« (Intervju, citiran prema »The New York Review of Books«, 26. Mart 1970) U jugoslovenskom slučaju 1948. to nije zahtevalo poseban napor, jer se

u velikoj meri radilo o sukobu istog protiv istog. Zato je jugoslovenski otpor dugo imao odlike *staljinističkog antistaljinizma.* O tome dovoljno svedoče izrazito staljinistički *metodi* borbe protiv domaćih staljinista — borbe koja je inače bila i ostala opravdana. Pošto sam o ovom pitanju dosta pisao u knjizi »Između ideala i stvarnosti«, Prosveta, 1969, ovde ću dodati samo to da *metode* primenjene protiv kominformovaca nisu bez veze sa spremnošću da se i kasnije olako pribegava represiji.

Akteri velikih istorijskih zbivanja najčešće ne vide njihov celoviti istorijski smisao. I rukovodstvo KPJ dugo nije bilo svesno pune istorijske dalekosežnosti svoje odluke da ne poklekne pred Staljinom. Ono je, u stvari, ušlo u sukob bez neke nove koncepcije. Teorijsko zasnivanje i opravdavanje izgrađivano je tek naknadno. Prvi radnički saveti kao okosnica te koncepcije stvoreni su tek dve godine kasnije. Samo na prvi pogled zvuči paradoksalno ako se kaže da su jedino staljinisti, kao ljudi od Staljinovog poverenja s jedne strane, i kao poznavaoci staljinizma iznutra s druge strane, mogli da dođu na položaje sa kojih su se pružale izvesne šanse za uspešan otpor Staljinu.

Ukazivanjem na tu bitnu unutrašnju granicu procesa destaljinizacije u Jugoslaviji do dana današnjeg ni malo, naravno, ne dovodimo u pitanje njegov istorijski značaj. Da je KPJ kapitulirala pred Staljinom, jugoslovenska revolucija od 1941—45. ostala bi zabeležena kao revolucija lokalnog značaja. Ovako je ona dobila i svetsko-istorijsku dimenziju. To je prva socijalistička revolucija koja se probila iz »socijalističkog« okruženja. Zbog te vrste okruženja kasnije su propali i pokušaji socijalističkih revolucija u Mađarskoj (1956) i Čehoslovačkoj (1958), prigušena je socijalistička reforma u Poljskoj (započeta 1956), a sada se nadvija opasnost i nad počecima reforme u Rumuniji. Jugoslovenski trijumf u sukobu sa Staljinom nesumnjivo spada među najvažnija zbivanja u međunarodnom komunističkom pokretu od Oktobra naovamo.

To je neosporno čak i kad se uzme u obzir izvesna suzdržanost nove levičarske generacije u oceni 1948. Uz sva priznanja za taj istorijski pothvat, ona s pravom ističe da bi njegovi nosioci morali da budu daleko skromniji, jer su 1948. i kasnije *u krajnjoj liniji* ipak ispravljali vlastita staljinistička opredeljenja, zablude i grehove. Naravno, tačno je i to da u istoriji deluje ne samo ljudski izbor, nego i načelo determinizma. U vezi sa tim, međutim, pada u oči jedna nedoslednost protagonista 1948. Sa jedne strane oni raskid sa Staljinom objašnjavaju kao rezultat vlastitog *opredeljenja,* a sa druge strane svoju dotadašnju staljinističku politiku predstavljaju prvenstveno kao ishod delovanja *objektivnih* činilaca. Ali, po čemu je, na primer, *objektivna* situacija za uvođenje radničkih saveta 1950. — dakle u vreme strašne političke, ekonomske i vojne blokade Jugoslavije — bila povoljnija nego u godinama neposredno posle osvajanja vlasti?! Očigledno da je u tom pogledu presudnu ulogu imala staljinistička koncepcija sa kojom je KPJ došla na vlast, a ne

neka objektivna nužnost nezavisna od te koncepcije. I ovom prilikom se pokazuje kako su kategorije »objektivna nužnost« i »objektivni faktori« vrlo pogodne za ideološku mistifikaciju kad se iz njih neprimetno isključe opredeljenja glavnih aktera istorijskih zbivanja.

Analiza 1948. nikako ne bi smela da previdi još jednu bitnu stvar. I tada se ko zna po koji put potvrdilo da jedna mala zemlja ne može stvoriti ništa veliko u ovom svetu goleme koncentracije materijalne i vojne moći ako nije spremna na otpor i žrtvovanje. Da male zemlje nisu bez šansi ako imaju taj kvalitet, više nego ubedljivo pokazuje primer vijetnamske revolucije. Ali mi ne moramo tražiti potvrdu za to izvan naše sudbine od 1941. naovamo. To treba posebno podvući danas, i to iz dva prividno protivrečna razloga.

Spoljna staljinistička opasnost po razvoj Jugoslavije nesumnjivo još uvek postoji i postojaće zadugo. Ali se njom i manipuliše kao sredstvom unutrašnje kontrole da bi se zaustavio pritisak na dalju destaljinizaciju u našoj zemlji. Ponekad čak u tolikoj meri, da bi neupućen čovek mogao da stekne utisak kako je Jugoslavija u tom pogledu sada u gorem položaju nego 1948—1953! Po toj čudnoj logici izlazilo bi da se jedno društvo najsigurnije brani od spoljne staljinističke opasnosti ako ne ode »prebrzo« i »predaleko« u destaljinizaciju. Iza takvog rezonovanja, međutim, nije teško otkriti racionalizaciju suprotstavljanja radikalnoj socijalističkoj demokratizaciji od strane ljudi za koje je 1948. poodavno završena. U stvari, najefikasniju odbranu pred međunarodnim staljinizmom predstavljalo bi stvaranje sistema u kome bi osnovne društvene položaje zauzimali isključivo ljudi koji su *potpuno* raščistili sa staljinizmom. Ali, takav sistem nije moguće izgraditi bez temeljne socijalističke demokratizacije. Kad to kažem, ja naravno ne želim da se stekne utisak da potcenjujem probleme — kao što je na primer očuvanje neophodne unutrašnje stabilnosti — koje sa sobom nosi prerastanje postrevolucionarne diktature u socijalističku demokratiju, pogotovo u jednoj maloj zemlji uklještenoj između dva bloka.

4.

Osnovne *idejne* poluge destaljinizacije u Jugoslaviji jesu: radničko i društveno samoupravljanje; odumiranje države i deprofesionalizacija politike; transformacija KPJ u SKJ; prevazilaženje staljinističke koncepcije »transmisija« osamostaljivanjem ostalih društveno-političkih organizacija od SKJ.

Iako je te ideje kod nas prvi lansirao i razradio partijsko-državni vrh, ne može se poreći njihov revolucionarni karakter. Šta se sa njima zbilo u društvenoj praksi?

Osnovnu tekovinu destaljinizacije u Jugoslaviji čini uvođenje *oblika i institucija* samoupravljanja u radnim kolektivima. Počelo se sa samoupravljanjem u privredi, a zatim se ono proširilo na ostale vrste radnih kolektiva. Taj korak je logično sledio iz maksističke postavke da radnička klasa ne može osloboditi sebe ako istovremeno ne oslobodi čitavo društvo.

Iznad nivoa radnog kolektiva, međutim, ne samo da nema samoupravljanja, nego čak ni stvarne *participacije* radničke klase u upravljanju društvom. »Veća proizvođača« u skupštinama, kao jedno od mogućih institucionalnih rešenja za tu participaciju, od početka su praktički pretvorena u veća direktora, stručnjaka i intelektualaca-ideologa samoupravljanja. Iako su ti »predstavnici samoupravljanja u bazi« po pravilu poslušna transmisija politokratije, ona se obezbedila čak i prema njima: zato su »veća proizvođača« po svojim kompetencijama podređena većima koja sačinjavaju profesionalni političari. Valja dodati i to da u raznim nominalno samoupravnim zajednicama, udruženjima i komorama glavnu reč ipak vodi politokratija uz pomoć njoj podređene tehnokratije. A da i ne govorimo o raznim drugim, čisto državnim organima, kao na primer o novom Predsedništvu SFRJ, koje je sastavljeno od profesionalnih političara. Pošto nikad ozbiljno nije uzet u obzir predlog da Kongres samoupravljanja postane vrhovni zakonodavni organ zemlje, čak i on je u velikoj meri pretvoren u manifestacioni politički skup na kome političari, menadžeri i ideolozi samoupravljanja izražavaju svoju jednodušnost.

To je stvarnost. Međutim, zajedno sa zbiljskim oblicima i institucijama samoupravljanja u radnim kolektivima, izrastao je i *ideološki mit* o Jugoslaviji kao *»društvu* radničkog i društvenog samoupravljanja«. Sa jedne strane samoupravljanje je potencijalno revolucionarni elemenat o postojećem sistemu, na koji se s pravom pozivaju socijalističke snage. Sa druge strane, međutim, ono predstavlja i svojevrsnu ideologiju. Naša radikalna marksistička inteligencija ima moralnu obavezu i prema levim pokretima u svetu koji su u svoje programe uključili samoupravljanje da ukaže na tu bitnu razliku između ideološke pretenzije i društvene stvarnosti u Jugoslaviji.

Kako je došlo do degeneracije revolucionarne ideje samoupravljanja u ideologiju status quo-a? A njega čine oblici i institucije samoupravljanja u bazi i etatizma na svim višim nivoima društvene organizacije? Već sam istakao da je destaljinizacija u Jugoslaviji imala izvesna obeležja revolucije u revoluciji. Pa ipak, ona je od početka nosila karakter revolucije *odozgo,* ma koliko inače široko i neosporno prihvaćena od naroda. Drugim rečima, destaljinizaciju je iniciralo, a zatim i pažljivo doziralo i usmeravalo partijsko-državno rukovodstvo. Zato je i bilo neizbežno da njeno zlatno doba bude kratkotrajno. Dominantni deo naše politokratije ni do danas *u praksi* nije radikalnije napustio staljinističku koncepciju *političkog* sistema socijalizma.

Maločas sam rekao da je samoupravljanje situirano samo u radnim kolektivima. Ali i u tim okvirima, moram odmah da dodam, ono je ograničeno na pitanja proizvodnje i raspodele. Sva politička pitanja *par excellence,* čak i na tom nivou, rezervisana su za postojeće političke organizacije, što znači pre svega za njihova rukovodstva. Ako i postoji, dakle, samoupravljanje je striktno ograničeno na »carstvo nužnosti«. Međutim, još Gramsci je znao da radničko samoupravljanje ne može da se razvije ako pored ekonomske ne obuhvati podjednako i ostale sfere društvenog života.

Preovlađujuće politokratske znage čvrsto su rešene da ako zatreba i merama prinude sačuvaju svoj monopol i spreče prodor radničkog i društvenog samoupravljanja u politički život. Dok one intervenišu u privredi samo posle izvesnog oklevanja, u politici ih ne koče nikakvi ideološki kompleksi.

Jednostavnom dedukcijom iz mita o »našem samoupravnom društvu« politokratija izvodi zaključak da su i sve njegove institucije i organizacije samoupravne po svom karakteru. Po toj logici, svaki pokušaj da se one praktično prevaziđu ili čak samo podvrgnu temeljnijoj kritici predstavlja *per definitionem* napad na samoupravljanje. Tako se i borba za istinsko samoupravljanje vrlo lako proglašava i suzbija kao »borba protiv samoupravnog sistema«. U tom smislu može se govoriti i o *represivnom »samoupravljanju«.*[1]

Ima političara koji su spremni da priznaju da se Jugoslavija ne može baš pohvaliti političkom demokratijom, ali zato smatraju da se taj nedostatak kompenzira ekonomskom demokratijom. Ali i to je mit, jer bez političke dimenzije demokratije ne može stvarno biti razvijena ni njena ekonomska strana. Zato je ekonomska demokratija kod nas tek u povoju, pa i to samo u okvirima radnih kolektiva. Političari, istina, dodaju da bi radi razvoja ekonomske demokratije tek trebalo »preneti« veći deo viška vrednosti na raspolaganje radnim kolektivima. Iako bi nesumnjivo predstavlja korak napred, takva mera, međutim, ni iz daleka ne bi bila revolucionarna, jer bi stvarni centri političke moći ostali netaknuti.

Čak ni neuporedivo radikalnija ideja da radnička klasa treba da raspolaže celokupnim viškom vrednosti neće imati revolucionarno obeležje sve dok se ne poveže sa temeljnom kritikom i reformom postojećeg politokratskog-etatističkog sistema. Bez te reforme ne može biti ni stvarnih institucionalnih aranžmana za

---

1) Evo jedne sveže ilustracije: u Sloveniji je nedavno sprečena i oštro napadnuta grupa od 25 poslanika-komunista koji su zvaničnoj listi kandidata za Predsedništvo SFRJ **samoinicijativno** hteli da dodaju još jedno ime. Ništa nije vredelo što su oni takođe predlagali jednog visokog i poverljivog političkog funkcionera, i što je njihova akcija u potpunom skladu sa zakonom koji je prethodno izglasala slovenačka skupština. Njihova akcija je ipak okvalifikovana kao kršenje principa samoupravljanja u politici!

raspolaganje viškom vrednosti od strane radničke klase. Svojevremeno je deviza »*fabrike radnicima*« odigrala revolucionarnu ulogu u Jugoslaviji. Ali je ona poodavno prevaziđena, ne zato što fabrike već u ozbiljnijoj meri pripadaju radnicima, nego zato što im one neće ni pripadati sve dotle dok radnici ne preuzmu odlučujuću reč u čitavom društvenom životu. Zato je danas jedina istinski revolucionarna pozicija ona koja ističe zahtev: *društvo radnicima*. Pri tom se, naravno, ne misli samo na stvaraoce materijalnih, nego i na stvaraoce duhovnih vrednosti koji žive isključivo od svoga rada.

5.

I kad je reč o odumiranju države i deprofesionalizaciji politike, opet treba jasno odvojiti realno od ideologijskog. Po mom mišljenju, nema stvarnog dokaza da je kod nas započeo istorijski proces odumiranja države i prevazilaženja politike kao otuđene društvene moći kojom dominira profesionalna grupa. Ono što se dosad *zaista* zbilo ne pruža dovoljno osnova za takvu tvrdnju, koja je inače u vrlo širokom opticaju.

Posle socijalističke revolucije u Jugoslaviji je izvršena državna eksproprijacija privatne svojine sredstava za proizvodnju i podržavljeno upravljanje svim oblastima društvenog života. U tom periodu stvoren je *džinovski* partijsko-državni aparat. U procesu destaljinizacije od 1950. naovamo taj aparat je zaista *smanjen*, kako po obimu, tako i po kompetencijama, a izvršena je i značajna decentralizacija u njegovim okvirima.

Poznato je da je Staljin smatrao da socijalistička država treba što više da jača da bi u budućnosti mogla da počne da odumire. Ta sofisterija je i teorijski i praktično razobličena u Jugoslaviji već 1950-ih godina. Samo, iz činjenice da je kod nas uloga države smanjena *u poređenju* sa njenom ulogom neposredno posle oružane revolucije, još ne sledi da je reč o istorijskom procesu odumiranja države u marksističkom smislu. Ništa ne menja na stvari ni to što je uloga državno-političkog aparata u Jugoslaviji zaista manja *nego* u bilo kojoj drugoj zemlji koja se naziva socijalističkom. Uostalom, još uvek postoje zemlje koje niko ne zove socijalističkim, a u kojima je uloga državno-političkog aparata (i na nivou preduzeća) još uvek manja od uloge države kod nas. Pa ipak, ni jedan marksist neće reći da je u njima započeo proces odumiranja države i deprofesionalizacije politike, a kamoli da su one ispred Jugoslavije u tom procesu.

6.

Zahvatiti u koren naše situacije — znači zahvatiti u vladajuću komunističku organizaciju. Jugoslovensko društvo je i danas

političko društvo *par excellence*. Partija je u njemu osnovni faktor vladavine, legitimnosti, kontinuiteta i promene. U takvom društvu ne može biti stvarne demokratije sve dok je ona u povoju u vladajućoj partiji.

Mnogo je reči i napora kod nas uloženo u deetatizaciju. Pri tom se najčešće previđalo da jezgro jugoslovenske države čini Partija. Sve dok se paket-pojam »etatizam« ne otvori, ne može se videti da je reč o etatizmu politokratsko-partijskog tipa. Zaista je naivno verovati u to da je država počela da odumire kad još uvek vlada partija uglavnom starog tipa (III internacionale). Kritikom etatizma bez rasprave o Partiji kao njegovom središtu, samo se skreće pažnja sa primarnog na sekundarni aspekt — državna administracija — etatizma.

Usmeravanjem energije na obračun sa idejom o uvođenju višepartijskog sistema u Jugoslaviji takođe se odvlači pažnja sa pravog pitanja: o prirodi i ulozi SKJ. Odmah da kažem da ne verujem u mogućnost razvijenog socijalističkog društva koje bi bilo politički monolitno. Ali ovde i nije reč o razvijenom socijalizmu, nego o Jugoslaviji kakva jeste i kakva će biti u dogledno vrijeme. Razloge protiv ideje o višepartijskom sistemu u našoj zemlji izneo sam u knjizi »Između ideala i stvarnosti« i nemam nameru da ih ponavljam. Uostalom, čak i kad bi bila opravdana, ideja o višepartijskom sistemu u Jugoslaviji ne bi imala nikakvih realnih izgleda. Poznato je da *način* dolaska na vlast u mnogome određuje način političkog ponašanja vlastodržaca. Ne može se očekivati da jedna vladajuća partija svesno stvori šanse za organizovani izlazak na političku pozornicu onim socijalnim snagama koje su je naterale u ilegalnost u staroj Jugoslaviji i sa kojima se borila u građanskom ratu i revoluciji. Višepartijski sistem u postrevolucionarnoj diktaturi mogao bi da nastane jedino njenom spontanom dezintegracijom, pa i to samo pod uslovom da ravnoteža moći između sukobljenih grupa u Partiji ne bi dozvolila ni jednoj od njih da sa političke scene eliminiše ostale.

Ma koliko to izgledalo čudno, zaobilaženje pravog pitanja — priroda i uloga SKJ — kod nas se postiže ne samo napadom na ideju o višepartijskom sistemu, nego i koncentrisanjem na viziju bespartijskog sistema u razvijenom socijalizmu. Ovde nas, međutim, ne interesuje pitanje koliko je realan taj elemenat revolucionarne utopije. Poći ćemo od toga da će naš sistem u dogledno vreme ostati jednopartijski, pa ćemo se koncentrisati na njegovu kritičku analizu. Posebno smo zainteresovani za iznalaženje svojevrsnih »brana i protivteža« (»cherks and balances«) političkom monopolu u okviru takvog sistema. Nije istina, kao što misle dogmatičari višepartijskog sistema, da se u tom pogledu baš ništa ne da uraditi u jednopartijskom sistemu. Prepuštajući bespomoćno taj teren teoretičarima građanske demokratije, marksisti i nehotice otkrivaju kompleks inferiornosti pred razvijenim građanskim političkim sistemom.

Počeću tvrdnjom da od ideje o transformaciji Komunističke partije u Savez komunista nije ostvareno ništa bitno. Svi dosadašnji pokušaji da se partija radikalno reformiše završili su više nego skromno — kao reorganizacije. Zato se bez obzira na promenu imena KPJ u SKJ još uvek s nesmanjenim pravom može govoriti o Partiji.

Ne samo da se Partija *u praksi* ne odnosi prema radništvu kao »klasi za sebe«, nego i unutar Partije postoji praktična podela na neku vrstu »Partije za sebe« (rukovodstva) i »Partije po sebi« (članstvo). Istina, u Partiji je izvršena značajna liberalizacija, pa se u tom pogledu ni jedna druga komunistička partija sa monopolom vlasti ne može upoređivati sa SKJ. Pa ipak, sa sigurnošću se može reći da u Partiji nije ostvarena ni klasična demokratija, a kamoli neke radikalne demokratske inovacije.

Dominantan uticaj na politiku Partije i uopšte politički život u Jugoslaviji ima ona grupa koja je formirana i koja je u mnogome ostala pod uticajem staljinističke koncepcije Partije. Zato je i danas u životu, mada ne i u teoriji, Partija obuzeta monolitizmom, centralizmom i uniformnošću.

Sama Partija inače predstavlja mešavinu pripadnika vrlo heterogenih klasa i slojeva. Protiv monolitizma deluju i drugi faktori: ekonomski razvoj, obrazovanje, otvorenost zemlje prema idejnim uticajima iz sveta i sl. Zbog toga su svi pokušaji da se spase princip monolitnosti unapred osuđeni na neuspeh. Pre ili kasnije monolitistička koncepcija moraće da se uskladi sa raznolikošću sastava Partije. Ali su kod nas dosad uvek preovlađivala nastojanja da se stvarnost uskladi sa monolitističkim principom. Zbog prevlasti monolitističke koncepcije sve struje i orijentaciji u Partiji nastoje da se podvedu pod *apstraktno istu* platformu. Svi pozivi na javnu idejnu diferencijaciju moraju ostati uzaludni, jer praktično znače provokaciju.

Pravo na izvesne važnije razlike za sada je prećutno priznato samo republičkim rukovodstvima, ali ona sa svoje strane još uvek insistiraju na monolitički shvaćenom principu demokratskog centralizma unutar svoje jurisdikcije. U jednoj zemlji kao što je Jugoslavija to je najopasniji i najgori način za stvaranje pluralizma u Partiji, jer se brzo pretvara u tendenciju da se grupe i platforme zasnuju na nacionalnom principu. Tako bi svi sporovi mogli dobiti vid nacionalnih sukoba. Eto sigurnog načina da revolucionarna ideja o Savezu komunista u praksi degeneriše u koaliciju *monolitnih nacionalnih* komunističkih partija!

U SKJ još uvek ne postoji stvarna mogućnost da se proverava da li iza usvojene politike stoji većina članova. U Partiji nema pravih izbora: ne samo da kandidati ne nude nikakvu platformu, nego po pravilu postoji samo po jedan kandidat za svako važnije mesto. Ako se za nepostojanje slobodnijih izbora u društvu i može naći opravdanje, nema apsolutno nikakvog

valjanog razloga za takvo stanje u SKJ. U takvoj situaciji rukovodeća hijerarhija lako obezbeđuje samoobnavljanje po svom ukusu. Drugim rečima, postoji monopolistička, a ne demokratska rotacija.

Valja reći i to da će rukovodeća hijerarhija ostati bez ozbiljnijeg izazova i konkurencije sve dok se ne prizna princip *aktivne manjine* u Partiji. To bi značilo pravo manjine da se otvoreno zalaže za promenu usvojene partijske politike. Obično se ta ideja sa zvanične strane napada kao anarhistička, pa se tvrdi da bi ona dovela do paralize rada Partije. Ali niti je ta ideja anarhistička, niti je taj praktični argument protiv nje ubedljiv. Jednostavno zato što bi se demokratski usvojena politika obavezno sprovodila sve dotle dok se manjina ne bi eventualno pretvorila u većinu.

Još jedna stvar omogućuje monopol rukovodeće hijerarhije: članovi i osnovne organizacije su (da upotrebimo Sartreov termin) serijalizovani. Oni ne smeju *direktno* komunicirati, a kamoli *direktno* sarađivati u pokušaju da utiču na partijsku politiku. I u tom pogledu postojeća rukovodstva predstavljaju *nezaobilaznog* posrednika. Ne treba prevideti ni to da se članstvo ne udružuje po svom nahođenju, nego samo u skladu sa organizacionom shemom koju propisuju rukovodstva. Još gore: pošto je isključivanje članova i raspuštanje čitavih organizacija i danas u moći rukovodstava, to znači da ona bitno utiču na njihovo držanje. Postoji, štaviše, teorijska mogućnost da rukovodstva na taj način suštinski promene sastav Partije. Da takva mogućnost u izuzetnim slučajevima ima i faktički karakter, najbolje pokazuje primer KP Čehoslovačke od 1969. naovamo.

Zahvaljujući opisanom položaju članstva i osnovnih organizacija, ni onaj deo radničke klase koji se nalazi u Partiji nema mogućnosti da učestvuje u određivanju njene politike. Ponekad se u političkim referatima, pa i nekim teoretskim radovima, tvrdi da je situacija u Partiji u sukobu sa postojećim samoupravljanjem u društvu. Po mom mišljenju, međutim, tu nema nikakve asimetrije. Fragmentizovano je i »serijalizovano« ne samo članstvo Partije, nego i radnička klasa, te radničko i društveno samoupravljanje. Tek tako se može razumeti zašto odlučujuću reč u Partiji i društvu još uvek ima profesionalni politički aparat. Jedna od odlika naše vladajuće političke kulture, na koju ćemo se vratiti kasnije, jeste svakodnevna kritika, pa i samokritika političkog profesionalizma, uz njegovu istovremenu presudnu ulogu. Od silnih proklamacija o deprofesionalizaciji politike ne vidi se monopol profesionalne politike, niti velike kvalitativne razlike unutar nje.

Dosad je situacija u Partiji analizirana i kritikovana sa stanovišta dobro poznatih demokratskih rekvizita. A šta bi se tek moglo reći polazeći od radikalnije imaginacije? Recimo, da se sastav članstva bitno izmeni tako da većinu čine radnici i da to ostane obavezni princip za budućnost. Zašto se po ugledu na

radničke savete ne bi uvela statutarna obaveza po kojoj bi u svim rukovodstvima i brojčano morali da dominiraju demokratski izabrani radnici i drugi stvaraoci materijalnih i duhovnih vrednosti koji žive isključivo od svoga rada? Šta se ozbiljno može reći protiv ideje da se pored dosadašnje institucije rukovodstva u kojima mora biti i političkih profesionalaca, ubuduće biraju i tela sastavljena od »običnih« članova Partije, koji bi učestvovali u celokupnom radu (sem u odlučivanju) rukovodećih organa, a pred kongrese i konferencije Partije izlazili sa samostalnom ocenom rada tih rukovodstava i stanja u Partiji?

7.

Na osnovu onoga što sam rekao o situaciji u Partiji nije teško pretpostaviti šta mislim o sudbini ideje o osamostaljivanju ostalih društveno-političkih organizacija od SKJ. I zaista, ako je komunistička partija u unutrašnjem životu još uveliko partija tipa III internacionale, onda ni njeni spoljašnji odnosi ne mogu da budu drugačiji.

Istina je da partijska rukovodstva nisu više personalno potpuno identična sa državnim aparatom i rukovodstvima drugih društveno-političkih organizacija i institucija masovnih komunikacija. Stvarno je izvršena izvesna podela rada i kompetencija između Partije i ostalih činilaca društveno-političkog sistema. Ali nije manje tačno ni to da su ostali činioci sistema još uvek transmisije Partije u tom smislu što ona već unapred ima obezbeđen uticaj u njima jednostavnim razmeštajem svojih disciplinovanih kadrova na sva ključna mesta. Partija ni do danas nije *primorana* da se ubeđivanjem bori za autoritet u njima. U tom smislu ona nije postala tzv. unutrašnja avangarda, već je ostala pretežno spoljašnji predvodnik. Doduše, bilo je i iskrenih napora da se uticaj Partije vrši snagom argumenata, ali se ona uplašena od posledica vraćala starom metodu dirigovanja kad god joj to u nekom slučaju ne bi pošlo za rukom.

Kolika je stvarna uloga ostalih društveno-političkih organizacija u poređenju sa SKJ, najbolje se može utvrditi jednim misaonim eksperimentom. Šta bi se dogodilo ako bi sve te organizacije, izuzev naravno SKJ, nestale? Gotovo ništa! Najveće žrtve bile bi preostale iluzije profesionalnog aparata koji rukovodi njima. Iz takve procene, međutim, ne želim da izvučem nikakav ciničan zaključak, već samo pouku da društveno-političke organizacije u Jugoslaviji tek treba radikalno reformisati.

8.

Sada je vreme da promenimo pojmovnu perspektivu. U nas se često govori o politici u kulturi, ali gotovo ni malo o *politič-*

koj kulturi. Obično se za našu političku nerazvijenost traži objašnjenje u privrednoj i kulturnoj zaostalosti. Jugoslovensko društvo je, međutim, danas razvijenije u ekonomskom i kulturnom, nego u političkom pogledu.

U svakom društvu, pa razume se i našem, postoji splet raz ličitih političkih kultura. Zato će ovde moći da bude reči samo o preovlađujućoj političkoj kulturi. Pošto je ovo pretežno političko društvo, u njemu dominira ona politička kultura čiji je nosilac profesionalna politokratija. Ta kultura je — kao što ćemo odmah videti — još uvek u srodstvu sa staljinizmom. Pa ipak, greše oni koji u našoj politokratiji vide neki potpuno jedinstveni i homogeni svet bez šupljina. Ali o njenoj drugoj strani — tim problescima demokratsko-komunističke politike — ovde nećemo govoriti eksplicitno, već samo *per contradictionem.* Kako osvežavajuće i istovremeno čudno u svojoj sredini izgledaju ti političari novog tipa!

Većina političara još uvek *živi u intermundijama.* Naravno, ne u tom smislu što se ne bi uplitali u društveni život. Naprotiv, oni se isuviše mešaju, ali postoji čitav ponor između njihove stvarne efikasnosti i predstave koju imaju o sebi. Motor i dalje radi u rezervatu, ali zupci često nisu u stanju da pokrenu »transmisije« nasleđene iz vremena revolucionarnog entuzijazma. U masovnim društveno-političkim organizacijama profesionalni aparat se poodavno bavi pretežno sobom. Iluziju o tesnoj povezanosti sa društvom stvaraju mu oni intelektualci, privrednici, radnici, žene i omladinci koje su sami izabrali za njegove pretstavnike.

Sa tom izolacijom povezana je *velika umišljatost* kao naredna osobina dobrog dela naše politokratije. Lukács je utvrdio da je suštinsko svojstvo staljinizma dizanje taktičkih poteza na rang strateških principa. *Mutatis mutandis* njegova dijagnoza pogađa i našu situaciju. Samo što se staljinizam ovde javlja u preobraženom vidu: politički skupovi i mere često se proglašavaju *istorijskim.* Na isti način dobili smo i mnogo više etapa revolucije nego što ima same revolucije. To je siguran znak da je pomešano efemerno i revolucionarno, da je utrnuo smisao za stvarnu istoriju.

Naravno, kad dođe do takve inflacije istorijski prekretnih tačaka, onda nije čudo što su zalihe optimizma iscrpljene i što se niko više ne može mobilisati na taj način. Permanentna revolucija ipak nije isto što i neprekidna eskalacija istorijskih pretenzija. Naprotiv, što je više stvarno istorijskih postignuća — to je manja potreba za ideološko-političkom bukom. Pa, još antički filozofi su znali da se činjenica kretanja dokazuje stvarnim kretanjem, a ne izjavama o njemu.

Interesantno je da dobar deo naše politokratije čak i u vreme kriza ostaje dosta razmetljiv. Samo što se tada njegova samouverenost ispoljava kao oštra kritika postojećeg stanja. Tako i njegovi promašaji postaju pretenciozni. Samokritičnost je nema

sumnje lepa odlika, ali se njome ipak ne može dokazivati ničiji uspeh. Zato bi prvi zadatak politokratije danas u vreme krize bio da spusti ton i odsad govori pianissimo.

Njen jezik je priča za sebe. Danas se često sa zabrinutošću govori o zagađivanju prirodne sredine. U nas bi vredelo uložiti napore u izučavanje i sprečavanje *kvarenja lingvističke sredine.* Reč je o jednom specifičnom »novogovoru«. Nije to Orwellov »dvostruki govor«, nego neka vrsta polugovora, četvrtgovora i sl. Ne radi se dakle o laganju, nego o poluistinama i četvrtistinama, na koje su ljudi dosta oguglali, ali su neprimetno i sami politički obamrli pod njihovim uticajem. Poznato je da jezik ponekad ima toliku snagu da se, kako reče pesnik, »Čarobnim pesmama i bajanjem čak i mesec može skinuti s neba« (Ovidije u »Metamorfozama«). Političari o kojima je ovde reč ipak ne žive u takvoj samoiluziji. Njihov govor ima prvenstveno anestetički karakter.

Druga osnovna funkcija tog govora je ritualna. To je jezik lozinke-i-odziva među profesionalnim političarima. Ako izvesne reči ne bi redovno upotrebljavao, političar bi ostao ogoljen za napad od strane svojih konkurenata ili pretpostavljenih. Tim jezikom političari se uzajamno prepoznaju i osiguravaju emitujući jedni drugima poruku da uniforma pravila igre neće biti ugrožena eventualnom individualnošću. Čovek koji bi se odlučio da sakuplja političke sintagme imao bi malo posla kod nas. Ali bi zato jedna zbirka političkih antisintagmi bila prebogata.

Svojevremeno je A. Koestler pisao o jednom mladom čoveku koga je neprijatelj otkrio kao komunistu zato što je više puta ponovio reč »konkretno«. Većinu naših političara otkrio bi čitav niz stereotipa, kao na primer »struktura«, a da i ne govorimo o nemogućim kombinacijama à la »samoupravna logika« (jezik, proces, doslednost).

Politički jezik koji preovlađuje »bogati« se i kombinovanjem novih imena za stare stvari. I to iz dva razloga. Prvo, jezičkim novotarijama stvara se privid dinamike radi prikrivanja praktične nepokretnosti. I drugo, novim izrazima, kao što su na primer »samoupravno sporazumevanje« i »društveno dogovaranje«, maskira se neuspeh dosadašnje politike, u ovom slučaju odricanje od *laissez-faire* koncepcije raspodele dohotka od strane potpuno autonomnih radnih kolektiva.

Vladajuću političku kulturu karakteriše i *svojevrsni praktičizam.* Ne poriče se značaj teorije, ali se istovremeno u socijalnom eksperimentisanju plaća previsoka cena zato što se teorijski, unapred, ne odbacuje gotovo ni jedna hipoteza. Tako je u praksi »moralo« da bude dokazano, na primer i to, da celina (SKJ i Jugoslavija) ne može da bude naprosto zbir delova, ili to da *laissez-faire* tržišna ekonomija neizbežno vodi u privrednu krizu.

Na kraju ove skice valja reći nekoliko reči i o *središnjoj ulozi neprijatelja* u našoj političkoj kulturi. U tesnoj vezi sa njom

je ostatak svojevrsne pseudodijalektike u shvatanju društvenih sukoba.

Izvorni oblik te pseudodijalektike je poznat: i u jednoj čisto staljinističkoj ideologiji priznaju se sukobi u socijalizmu, ali samo kao sukobi »novog« sa »starim«. Kad dođe do polarizacije u onome što se smatralo »novim« a kompaktnim, onda se jedna strana tog sukoba naprosto proglašava za »staro« koje je do tada bilo maskirano kao »novo«. Tako izlazi da u »novome« u krajnjoj liniji nema sukoba, jer se ona druga, suprotstavljena strana naknadno ekskomunicira.

Postoji i jedan drugi, blaži oblik te pseudodijalektike, pre svega u vladajućoj kineskoj ideologiji onako kako se ona ispoljila u Kulturnoj revoluciji. Po toj koncepciji sukobi se mogu javiti i u okviru »novoga«, u Partiji, pa čak i u njenom rukovodstvu, kao na primer sukob između birokratizma i komunizma. Međutim, ipak je konačni ishod i u ovoj vrsti ideologije dosta sličan onom prvom, izvornom obliku pseudodijalektike. Jer, na kraju, ovde ipak postoji samo jedan pol koji je potpuno čist, potpuno socijalistički, a sve druge strane u sukobu na kraju dobijaju različita neprijateljska imena, kao na primer »revizionizam«, »restauracija kapitalizma« i sl.

U jugoslovenskoj ideologiji ta pseudodijalektika je sa prezrenjem odbačena, ali se neprekidno vraća u novom i prikrivenom obliku. I kod nas se, sem nekim sporednim sukobima, *svim fundamentalnim* konfliktima poriče socijalistički karakter. *Svi* oni se ipak na kraju svode na različite neprijateljske parove — na primer: unitarizam—nacionalizam, etatizam—anarholiberalizam, državna svojina—privatizacija svojine — koji se sukobljavaju sa *čisto* socijalističkim orijentacijama: internacionalizmom, samoupravljanjem, društvenom svojinom. Nije poznat ni jedan važniji društveni sukob koji bi zvanična ideologija priznala kao konflikt ne samo u socijalizmu, nego i kao socijalistički po svom karakteru. Kao posledica takve koncepcije stalno se obnavljaju nastojanja da se društveni sukobi suzbijaju, a ne da se demokratski rešavaju. Javlja se osećanje straha, skoro panike kad god dođe do ozbiljnijih razlika i sukoba u Partiji, dakle u okviru onoga što bi »po definiciji« trebalo da je socijalističko.

Poznato je kako je Staljin smatrao da se klasna borba zaoštrava sa razvojem socijalizma. Iako zvanično kritikovana, ta teza se u preobraženom obliku neprekidno obnavlja u našem političkom životu. Sudeći, naime, po napadima političara na neprijatelje »samoupravnog socijalizma«, ovih je sve više i više. U razvijenijim kulturama političari su utoliko uspešniji ukoliko manje neprijatelja imaju. A kod nas se iz govora političara ponekad stiče utisak kako su socijalističke snage zaokružene neprijateljima, ne samo spolja, nego i iznutra. Samo naivčine, razume se, mogu da poriču da socijalizam ima ozbiljne neprijatelje. Ali svest o njihovom postojanju je jedna stvar, a sasvim druga opsednutost njima. Zato se i danas može reći da je borba protiv

neprijatelja socijalizma često u obrnutoj srazmeri sa stvarnom borbom za socijalizam.

Za mnoge političare raznoliki »neprijatelji« su u krajnjoj liniji isti, po principu »suprotnosti se poklapaju«. Ali, »Suprotnosti se podudaraju, ali samo zato što su naterane da se podudaraju« (A. Huxley). Pošto je zvanična politika u vlastitim očima merilo socijalizma, onda je svaki malo oštriji napad na nju *po definiciji* neprijateljski istup protiv socijalizma. To je uvek u isto vreme napad na neku neprikosnovenu platonovsku socijalističku ideju koja stoji iza takve politike. Istim idejama pravda se ne samo postojeća politika, nego i svaki njen zaokret, jer ništa ne može ni da takne, a kamoli da okrnji platonovske ideje. Na takvim zaokretima često se preuzimaju kritike i ideje radikalnih marksista, ali najveći deo službene politike istovremeno nastavlja da ih anatemiše kao neprijatelje socijalizma. Teško onom za koga se pokaže da je pre vremena bio u pravu!

9.

Bez preterivanja može se reći da su proživljene tri decenije od početka revolucije za Jugoslaviju u mnogo čemu predstavljale »istorijsku epohu« (za razliku od »istorijskog perioda« — da upotrebimo terminologiju M. M. Pontyja). Pre revolucije ljudi su ovde najčešće tavorili na marginama istorije: Revolucija od 1941—1945. i početak revolucije u revoluciji sa 1948. dovode do snažnog ubrzanja istorije na ovom prostoru i premeštaju ga prema središtu istorijskih zbivanja. I to u stepenu koji je u očiglednoj nesrazmeri sa fizičkom veličinom i snagom Jugoslavije. Nema potrebe da se ovde zadržavamo na društvenom progresu koji je u Jugoslaviji omogućen revolucijom. Dobro je poznato da je u teškim uslovima uspešno obavljen industrijski »uzlet« i da se Jugoslavija brzo približila nivou srednje razvijenih zemalja; da je vrtoglavim tempom izvršena urbanizacija; da su uspostavljene institucije radničkog i društvenog samoupravljanja u radnim kolektivima; da je izborena i očuvana nezavisnost zemlje u ukletim geo-političkim okolnostima; da Jugoslavija predstavlja prvo i za sada jedino socijalističko društvo koje je u mnogo čemu otvoreno prema svetu, itd.

Svakoj društvenoj situaciji može se pristupiti na tri načina: istorijski, komparativno i revolucionarno. Iako je naš unutrašnji razvoj zapao u krizu, *status quo* se i dalje uspešno legitimizuje na osnovi prva dva parametra: sa jedne strane suočavanjem postignutih rezultata sa polaznom tačkom i težinom okolnosti u kojima su postignuti, i, sa druge poređenjem sa stanjem u ostalim zemljama koje se nazivaju socijalističkim, predstav-

ljaju zatvorena društva.[2] Pošto revolucionarni pristup nema ničeg zajedničkog sa nihilizmom, njemu ne manjka osećanje za istorijsku i komparativnu perspektivu, ali se na njih ne ograničava.

Dosad su marksisti znatno više proučavali prerastanje revolucionarne u konzervativnu (staljinističku) diktaturu, nego što su nastojali da ukažu na puteve socijalističke demokratizacije revolucionarne diktature. Došlo je dotle da su neki od njih, zajedno sa građanskim analitičarima komunizma, poverovali kako se izrođavanje revolucionarne diktature odvija po nekakvoj »gvozdenoj nužnosti«. Jedno od najvažnijih merila kojima se razvijeno građansko društvo legitimizuje na štetu socijalizma jeste politička demokratija (drugi je životni standard). I to tako uspešno, da je socijalizam pod pritiskom nesvesnog osećanja inferiornosti počeo da imitira *najformalnije* elemente građanske demokratije, i da na taj način samo još povećava svoje relativno zaostajanje.

Nije slučajno što je teorija permanentne revolucije do danas zadržala početni oblik ideje o neprekinutom kretanju od buržoaske ka socijalističkoj revoluciji. Odavno je sazrela potreba da marksisti prošire i razviju pojam permanentne revolucije i u koncepciju neprekinutog kretanja od socijalističke političke ka socijalnoj revoluciji. Za teoriju permanentne socijalističke revolucije u novije vreme najrelevantnija su dva istorijska iskustva: jugoslovensko i čehoslovačko. Naši eksperimenti su od fundamentalne važnosti prvenstveno za demokratizaciju radnih kolektiva. Pa posle čehoslovačkog »proleća« 1968. ni demokratizacija političkog života u socijalizmu nije više potpuno *terra incognita*. Da li iz činjenice da se u Jugoslaviji nije pristupilo ozbiljnijem izučavanju čehoslovačkih političkih ideja i opita u vreme preporoda 1968. treba zaključiti kako većina naših socijalnih teoretičara i praktičara u dubini duše ne veruje u mogućnost političke demokratije u savremenom socijalizmu? I u tom pogledu mi se vrtimo u krugu. Davno je prošlo vreme kada su se najznačajniji teorijski impulsi i proboji mogli očekivati sa vrha partijsko-državne hijerarhije. U izgradnji koncepcije demokratskog socijalizma sada moraju da učestvuju *sve* umne i progresivne snage naroda. Ali takva mobilizacija u izvesnoj meri već pretpostavlja političku demokratizaciju.

Da se vratim na ocenu prema kojoj je naše društveno kretanje posle 1948. imalo izvesne odlike revolucije u revoluciji. Naslućujem da će se prigovoriti kako proces dosadašnje destaljinizacije, koji je i po mom sudu iniciran i kontrolisan *odozgo*, ne može imati revolucionarno obeležje. Ali, prvo, iz onoga što

---

2) Na tu legitimizaciju deluje i jedan dodatni činilac: strah od rizika koji nosi ideja radikalne socijalističke reforme postojećeg sistema, naročito kad se ta neizvesnost udruži sa osećanjem spoljne opasnosti po već dostignuti nivo destaljinizacije.

sam rekao o ulozi partijsko-državnog vrha nipošto ne sledi da nije bilo i pritiska odozdo. Drugo, zahvaljujući i tom pritisku izvršene su neke temeljne strukturalne reforme kojima je teško poreći revolucionarnu prirodu. I treće, ne sme se zaboraviti da je jugoslovenski staljinizam do 1948. bio deo *internacionalnog staljinističkog sistema*, tako da je oslobađanje jednog njegovog segmenta, uz strukturalne reforme unutar »otpadnika«, nesumnjivo doprinelo revolucionarnom karakteru tog procesa.

Naravno, taj proces se neće pretvoriti u revoluciju u revoluciji *u punom smislu te reči* pre nego što nastane komunistički pokret. Pošto do toga nije došlo, naša revolucija u revoluciji morala je da zapadne prvo u stagnaciju, zatim u entropiju, i najzad u krizu. Bojim se da smo tako iz jedne »istorijske epohe« ponovo dospeli u jedan »istorijski period«, da i ovog puta upotrebim jezik M. M. Pontyja.

U poslednjih nekoliko godina postajalo je sve vidljivije da je politički sistem okoštao i tako došao u sukob sa vlastitim rezultatima. Raspodela političko-ekonomske moći je takva da više ne može da obezbedi mobilizaciju za *suštinske* prodore napred. Selekcija ljudi koju vrše ili kontrolišu osnovni centri društvene moći postala je u mnogome negativna. Mi živimo usred društva *političke oskudice* koje se u materijalnom pogledu jako približilo srednje razvijenim zemljama.

Postojeći političko-ekonomski sistem nije — kako se obično misli — u sukobu sa *postojećim* radničkim i društvenim samoupravljanjem. Monopol profesionalnog političkog aparata na sve osnovne društvene odluke u punom je skladu sa atomizovanim samoupravljanjem. Jugoslovenski politički sistem je u sukobu samo sa vizijom celovitog sistema radničkog i društvenog samoupravljanja.

Od 1950. naovamo u Jugoslaviji je izvršena stvarna liberalizacija postrevolucionarne diktature, ali ne i značajnija demokratizacija. Ubrzanje stvoreno obavljenom destaljinizacijom postepeno je iscrpljeno. Kreativnost i smišljeno eksperimentisanje ustupili su mesto političkoj inerciji i improvizaciji. Društveno-privredna reforma prvo je izgubila političku, a zatim i privrednu dimenziju, da bi se najzad preobratila u stabilizaciju. Socijalističke promene poslednjih godina više su kvantitativne nego suštinske.

Po svemu sudeći u osnovnim centrima društvene moći još uvek dominiraju snage koje nisu voljne da dopuste radikalne socijalističke promene u postojećem sistemu. Otud »misterija« povremenih revolucionarnih proklamacija i istovremeno praktičnog kretanja na istom platou. Zbunjeni ljudi se prostodušno pitaju zašto se već jedanput ne pređe sa reči na dela.

Pod pritiskom progresivnijeg dela članstva i rukovodstava, centar i konzervativno krilo Partije povremeno pristaju na radikalne političke deklaracije. Ali pošto su jedno proklamovani principi, a drugo stvarni stavovi kao dispozicije za akciju, centar

i konzervativno krilo nipošto ne mogu biti za stvarno provođenje tih principa u život. Zbog takve konstelacije snaga u našoj profesionalnoj politici najbrže napreduju ljudi sa radikalnom programskom retorikom, umerenom levom kritikom postojećeg stanja i centrističkim praktičnim držanjem. Kako inače objasniti kretanje: od reforme do stabilizacije i nazad; od teza do smernica i obrnuto; od jedne do druge reorganizacije.

Iz tog kruga nema trajnog izlaza dok se Partija od čuvara poretka ne preobrazi u inicijatora komunističkog pokreta. Za Marxa je komunizam bio pre svega pokret. Poslednjih nekoliko decenija, međutim, čak se i jezik većine komunista ukočio tako da Partiju upotrebljavaju sinonimno sa Pokretom. U svim dosadašnjim revolucijama delatni pokret je bio znatno širi od Partije. Tek posle preuzimanja vlasti ona je sa političke scene eliminisala njegove ostale učesnike. Kako da se demokratizuje postrevolucionarna diktatura ako se komunisti ne vrate na izvornu ideju Pokreta?!

U komunističkom pokretu kod nas pored Partije moralo bi biti mesta pre svih za industrijsko radništvo, levu inteligenciju i studente-levičare. U njemu, razume se, ništa automatski i unapred ne bi bilo garantovano Partiji. Za uticaj ona bi se morala boriti primerom, ubeđivanjem i argumentom. Ali šta je ta neizvesnost kad se uporedi sa sigurnošću da razvijenijeg socijalizma neće biti na vidiku sve dok Partija nije *primorana* da tako deluje. Jer poznato je: dobra stvar koja je poklonjena nema istu težinu, pa čak ni isti smisao, kao ona koja je izvojevana. Stvarna i sigurna demokratija nikad neće biti poklon benevolentnog partijskog državnog vrha — nju mase moraju osvojiti.

Puno ljudi u Partiji priželjkuje razvoj nekakvog komunističkog pokreta, ali bez ikakvog spomenutog pokretanja. Kako izaći iz ovog kruga: u vreme društvene krize preovlađuje strah zvaničnika od rizika demokratizacije, ali socijalističko rešenje krize ipak nije moguće van tokova te iste demokratizacije. Sigurno je da samo pokret može izvući ljude iz »praktiko-inertnog« stanja.

Temeljna reforma Partije takođe će uzmicati kao fatamorgana ako se ne artikuliše levi pritisak odozdo. »Jer materijalističko shvatanje istorije nije kočija na koju se po volji možemo popeti i ona se ne može zaustaviti ni pred nosiocima revolucije«. (M. Weber »Politika kao poziv«, citirano prema antologiji »Sociologija M. Webera«, sastavljač M. Đurić, str. 193). Partijski aparat uobražava da je više motivisan istorijskim interesima radničke klase, nego vlastitim neposrednim interesima. Iz tog altruističkog samozadovoljstva može ga trgnuti jedino pritisak stvarnih interesa proletarijata. Pravo pitanje nije zašto Partija ne omogući radničkoj klasi da izađe na političku pozornicu, nego kome je u Partiji to stvarno u interesu, a ko samo veruje da to želi.

Stvar je u tome što je u nas Partija forsiranjem industrijalizacije u izvesnom smislu tek stvorila uslove za razvoj radničke

klase, a ne obrnuto — kako je to zamišljao klasični marksizam. Naravno, Partija je nastojala da stvori onakvo radništvo — usitnjeno i čak »serijalizovano« — kakvo je odgovaralo njenom političkom monopolu u društvu. Atomizovano samoupravljanje sigurno ne stvara pogodnu klimu za razvoj *klasne* svesti radništva. Sindikalna hijerarhija čini sve što je u njenoj moći da ta tredjunionistička svest zatvorena u zidove međusobno izolovanih preduzeća ne poprimi globalno-klasnu dimenziju.

Kod nas je u teoriji odavno diskreditovano gledište po kome se klasno osvešćivanje radništva može izvršiti u nekakvom pedagoškom procesu u kom bi Partija stajala za katedrom. Zna se da radništvo od »klase po sebi« ne može postati »klasa za sebe« sve dok se politički ne organizuje i ne angažuje. Pa ipak, još uvek je u opticaju mit o radništvu kao vladajućoj klasi, iako ga kao klase uopšte nema na političkoj sceni. Za opravdanje takvog stanja politokratija se najčešće poziva na nerazvijenost radničke klase. Ali mi već imamo snažne industrijske centre, pa je i u njima politički položaj i uloga radništva na poslednjem mestu. Nije dovoljno imati radničku ideologiju, treba voditi radničku politiku. Gramsci je s pravom isticao da će proletarijat postići svoje istorijsko oslobođenje od granica neposredne egzistencije istovremeno konstituišući i potiskujući sebe kao klasu. Ali u dosadašnjem socijalizmu ne zapažamo samopotiskivanje proletarijata, već njegovo potiskivanje od strane Partije, tako da uopšte nije ni došlo do njegovog samokonstituisanja kao klase.

Iz istorije se dobro zna: kad se u društvenoj krizi zatvori izlaz ulevo, onda će sasvim sigurno doći do kretanja udesno. Zato istorijska odgovornost za prodor nacionalističke desnice na našu političku scenu pada na one krugove u Partiji koji su se 1968. i kasnije odlučili za gušenje levog studentskog gibanja kao vesnika mogućeg radničkog pokreta i otvaranja ulevo. Partijska hijerarhija se tada po prvi put osetila ugroženom sa leva, pa su se dominantne snage u njoj rešile na razbijanje studentskog pokreta kao »grupe-u-fuziji«. To je jedna od onih raskrsnih tačaka u istoriji SKJ koja bi mogla da bude isto toliko dalekosežna kao što je bilo gušenje tzv. radničke opozicije u Boljševičkoj partiji.

Iz krize nas neće stvarno izvesti centralistička politika koja udara čas po levici, čas po desnici, pa onda istovremeno i udesno i ulevo nastojeći da u svom interesu održi ravnotežu. Nažalost, u Partiji nasuprot stražarima prošlosti još nije dovoljno ojačala demokratsko-komunistička struja da bi mogla da se *otvoreno* osloni na pritisak odozdo. Temeljna socijalistička demokratizacija ostaće samo priželjkivanje sve dok ne dođe do tog spoja između diferencijacije u političkoj hijerarhiji i levog radničko-intelektualnog pokreta odozdo. Ni staljinisti ni anarhisti — razume se iz suprotnih razloga — nikad nisu imali simpatiju i veru u mogućnost tog plodonosnog susreta između političke or-

ganizacije i spontanog političkog pokreta. Da budem iskren, izgled za taj spoj biće u nas tek u budućnosti. Ali u istoriji je ponekad važnije svesno opredeljenje i priprema za jedan put, nego brzina kretanja u tom pravcu.

PROLETARIJAT ILI SAMOSVIJEST NIHILIZMA

(FILOZOFIJA U MARXA)

Branko Despot

Zagreb

Pitanje: *što jest proletarijat?* ili, što je bit proletarijata? od onih je pitanja, koje umjesto da svojim razvidanjem privodi k »biti stvari«, već svojim postavljanjem, odvodi od biti, i, to ne samo, kao ovdje, od biti proletarijata, nego i svega »što jest«. No, ovo odvođenje nije puko odvraćanje od postojeće biti nečega. Ono je, prije, uvođenje u ono biće, koje tako jest, da nema bit, te nije »nešto«, nego *jest* ništa. Već nadahnuta krilatica: »mi nismo ništa al' bit ćemo sve«, otkriva u pojavnom bitku proletarijata takvo biće kojeg »što« jest »ništa« ili čija se bit sastoji u ne-biti.

U postavljanju pitanja proletarijata otpada, dakle, ono »što«, a pitanje se sabire u odista onoga »jest« proletarijata. Kažemo: u *odista* onoga jest, budući da pitanje sad traga za podrijetlom činjenice: proletarijat jest ništa svega. Ovu se činjenicu može, dakako, ekonomički, sociologički, psihologički, politologički, antropologički, konačno, i ontologički opisivati, razumjeti, shvaćati, istumačiti, sagledati, spoznati, korigirati i faktički negirati. Ali ono čimbeno (čin) te činjenice nadilazi sve te činjenične aspekte. Čin koji tu činjenicu čini činjenicom nije nešto poput pukog uzroka njene zbiljnosti. Kao čimbeno činjenice on je ono koje činjenicu kao takvu istom omogućuje. Pitanje: što jest proletarijat?, prekoračujući razinu bitnog i ne-bitnog u ono nad-bitno postaje tako pitanjem o *činu* koji biće, čiji bitak jest ništa svega što jest, čini bićem.

Gledano naravno ontologički (*ontologia naturalis*) proletarijat, kao bivstvujuće ništa svega, protivurječje je u sebi, tj. biće koje jest nebiće, nemoguće biće (*impossibile*), ili, biće koje ne može biti. Proletarijat je, za naravnu logiku, *ili* čisto ništa (*nihilum*) koje se samo priviđa kao da jest — (*ens imaginarium*), *ili*

je on bivstvujući privid, protivurječje koje ima bitak. Ovome sporu (*krizis*), između bitka i nebitka, u samome jest proletarijata odgovara sud i prosudba (kritika) te činjenice. Uobičajena i opća (vulgaris) kritika, krećući se na razini opstojećeg samo uočava protivurječje i u ime »dogme« identiteta osporava bitak protivurječnome biću. *Dogmatičkoj* toj kritici proletarijat jest doduše biće koje je pod različitim vidovima nositelj negativiteta-ekonomički pauperizirano, juristički obespravljeno, psihički potisnuto, politički nepriznato, religijski profanizirano, moralno poniženo, ljudski degradirano —, no u obliku svom to je ipak čovjek koji iako historijski (*existentia*) ne odgovara svojoj biti (*essentia*), bar po sebi, kao mogućnost, jest u identitetu sa sobom. Ovu naravno ontologičku kritiku nadilazi, zalazeći u podrijetlo mogućnosti toga bića, *spekulativno ontologička (ontologia artificialis)* kritika. Ona ne »pobija« samu činjenicu, nego ju, razvijajući je u čistim momentima njenog protivurječja, na esencijskoj razini, kao bezbitnu bit ili bitnu nebit, izvodi (deducira) u njenoj protivurječnoj nužnosti iz transesencijskog, u sebi jedinstvenog i istovjetnog čina. Ništa koje jest dobiva tako svoje »filozofijsko« opravdanje i životno ispunjenje u »višoj sintezi ideje« (Hegel). Proletarijat tu može biti i jest bez esencije i bez egzistencije kao nužno očitovanje i moment u sebi sa sobom pomirenog čina-duha.

Dogmatičkoj kritici opstojećeg sa stanovišta opstojećeg, s jedne, i filozofijskoj prividnoj kritici, što »protivurječje pojave« shvaća kao »jedinstvo u ideji«, s druge strane, Marx suprotstavlja »*istinsku filozofijsku kritiku*« što 1) ne samo da iskazuje protivurječje u činjenici-bitku proletarijata, 2) ne objašnjava samo njegovu genezu iz onog čimbenog tog bitka, nego i 3) poima njenu nužnost koja proizlazi iz »protivurječja u ideji« samoj. Otkrivajući podrijetlo bića kojeg se revolucionarna smionost oglašuje u paroli: »Ja sam ništa, a ja bih morao sve biti« u transhistorijskom i transesencijskom, u sebi — protivurječnom aktu njegova »rođenja« (Geburtsakt), Marx, putem ove istinske kritike, osvjećuje proletarijat u njegovu vlastitu korijenu (*radix*). Istinska filozofijska kritika[1] put je samoosvješćenja proletarijata. Ta »metoda« odgovara radikalnoj krizi istine u proleterskom bitku.

Pitanje je sad: u čemu istinska filozofijska kritika otkriva podrijetlo onoga jest proletarijata?

Djelo, u kojem Marx vrši, *prije* svakog historijskog istraživanja i poznanstva s faktičkim proletarijatom, svojevrsnu, tako-

1) Kao primjer i primjena razlikovanja »naravno-metafizičke« (dogmatičke), »apsolutno metafizičke« (spekulativne) i »istinske filozofijske« kritike zatiču nas **svi** Marxovi »radovi« od »ranih« do »kasnih«. Svoje »metodsko« samosvješćenje ovo razlikovanje dobiva u djelu **Uz kritiku Hegelove filozofije prava**, Marx—Engels Werke, Dietz, 1970., I, str. 295, 296.

reći, transcendentalnu dedukciju proletarijata, tj. pokazuje u kritičkoj samorefleksiji apriornog uvjeta njegove mogućnosti (ono čimbeno, čin) nužnost njegove mogućnosti i zbiljnosti (činjenica), te na temelju tog iskaza istom zahtijeva obrazovanje (Bildung) faktičkog proletarijata, tj. buđenje proleterske svijesti u čovjeku-produktivnom radniku i suradniku »dosadašnjeg svjetskog poretka« a sve radi praktičkog oslobođenja svijeta čovjekovog, nosi naslov: *Uz kritiku Hegelove filozofije prava, Uvod*[2]. Izlazišni stav tog djela, u kojem kao i svugdje kod Marxa, kritika nije samosvrha, nego je *sredstvo* (»uz kritiku«!, ne: »prilog kritici«) *uništenja* (Vernichtung) *lažnog* svijeta i *ozbiljenja istinskog* svijeta čovjeka (ne puke izmjene lažnog svijeta u drugi lažni svijet), glasi: »kritika religije jest pretpostavka sve kritike«[3]. Fundament je ireligiozne kritike: »*Čovjek čini religiju*, religija ne čini čovjeka.«[4] »Sva« kritika izvodi kritiziranu činjenicu iz kritiziranog čina a sam čin prepoznaje kao čin čovjeka.

No Marx će reći: »čovjek jest *čovječna priroda*«[5]. Priroda tu nije dio neke cjeline mogućih prirodnih bića a niti sama ta cjelina koju empirijski razlaže »prirodna znanost« a racionalno sabire »filozofija prirode«. Ona tu jest ono koje prethodi svemu »prirodnom« i pripada samome *jest* svega, i to tako, da privađa stvarima njihovu prirodu, kao kad se kaže: »prirodno je da je Bog, ako postoji nezavidan«, tj. od prirode bi Bogu bila prirođena takva priroda. Ono prirođeno prirodnome bitku jest djelatnost (Tätigkeit) ili život (Leben) u kojem se očituje priroda prirodnog bitka. »Čovječna priroda« živi u čovječnoj djelatnosti. Sabirući sve sfere ljudskog življenja u samome životu-čovjeku, istinska filozofijska kritika otkriva sfere života čovjeka kao očitovanja »čovječne prirode.«

Da reknemo unaprijed: Čovječna priroda otkriva se kroz »svu« kritiku kao biće-bit (Wesen), kao zajedničko biće-bit (Gemeinesen, zajedništvo) i kao rodno biće-bit (Gattungswesen)[6]

---

2) Dietz, I, str. 378—391.

3) Ovaj je stav ujedno i nosilac suda kojim taj »uvod« otpočinje. U originalu: »Für Deutschland ist die **Kritik der Religion** im wesentlichen beendigt [ovo pretpostavlja razlikovanje kritike »u bitnome« i bezbitnog, beskrajnog kritiziranja faktičkih religija i njihovog odnosa, recimo, spram »marksizma«], und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« Ibid. str. 378.

4) Ibid.

5) Dietz, 1968, Ergänzungsband, I, str. 577.

6) Njemačko **Wesen** prevodimo kao biće-bit. Time se hoće naznačiti razlika između **Seidende** i **Wesen.** Biće jest i ono koje nema neku bit ili nije neko»što«, ali i ono, koje je **izvornije** kako od biti tako i od bivstvovanja »nečega« (npr. kod Marxa »čovječna priroda« čovjeka kao subjekta koji u svojoj djelatnosti odjelovljuje svoju bit, zajedništvo i svoj rod). Kako pak »bit« i bez »realne« egzistencije ipak nekako jest, to je ona uvijek nekakvo, bar »irealno« biće. Ovako viđena razlika između Seiendes i Wesen poklapa se s razlikom između **ens i substantia,** u latinskom, i između ousia i on u grčkome.

Trostruko ovo biće čovječne prirode otkrivaju kritike religije i teologije, kritike prava i politike i kritike ekonomije i kapitala.

Istinska kritika religije, kao »pretpostavka sve kritike«, nema ništa zajedničko s (dogmatičkom) kritikom ove ili one faktičke, historijski iskrsle, manje ili više žive, ili već utrnule religije. Ono od čega ta kritika polazi jest *pojam* religije, ili ono, što sve moguće i zbiljske religije čini religijama, omogućujući ujedno i nešto takvo kao što je, recimo, načelno nefilozofijsko, zato s Marxovom, na »ozbiljenje« filozofije usmjerenom kritikom nespojivo, pozitivno-znanstveno (»naučno«) razumijevanje i objašnjavanje religije u likovima historije, sociologije, psihologije i njima srodnim »znanostima religije«. Pojam religije kritika dobiva od Hegela. Pretkritičko pitanje, koje nas istom uzdiže na razinu kritike, otuda glasi: što je religija za apsolutnu znanost apsoluta?

Naravno-teologijski i racionalno-psihologijski izraženo, religija je odnos boga i čovjeka, ili, ukoliko se bog uzme u svojoj akozmičkoj i vanljudskoj a čovjek u svojoj akozmičkoj i vanbožanskoj vlastitosti, odnos duha i svijesti. Ovaj odnos, u svom bivanju (odnošenje) kao cjelina iskustva, u kojem duh sebe osvješćuje a svijest sebe oduhovljuje, zna sebe u »znanosti iskustva svijesti« ili u »fenomenologiji duha.«[7] Put duha — k samome sebi predstavlja cjelinu moguće religioznosti, koju cjelinu omogućuje sam duh, kao ono biće koje se u drugome sebe samoga (»bezduhovna svijest«) odnosi spram sebe (»duhovna supstancija«) i u tom odnošenju proizvodi sebe kao duh. Rezultat fenomenologije je duh, koji kroz cjelinu svojih mogućih bitnih likova svijesti (ovo, stvar, nadosjetilni svijet, gospodstvo, ropstvo, sloboda, priroda, čudoređe, bogstvoritelj, osjetilna izvjesnost, zamjedba, razum, samostalnost i sloboda samosvijesti, um, živi duh, religija) zna sebe kao duh, bog, koji se ne odnosi više spram samoga sebe u čovjeku (religija), nego bog koji proizvodeći u čistom mišljenju sebe kao boga, odnosi se spram sebe u čistom elementu svoje božanskosti: u apsolutnome znanju sebe znajući apsolut. Drugim riječima: svijest boga »ukida« se

---

7) Fenomenologija duha prikazuje zapravo cjelinu mogućih religija. Kako je bog bitak a čovjek svijest, to je svaki određeni odnos posredovanja bitka i svijesti jedan lik religioznosti. Fenomenologija završavajući ukidanjem bitka i svijesti u apsolutnom znanju posreduje apsolutno oslobođenje kako svijesti tako i bitka, tj. ukida religiozni odnos (neslobodu božju) u teologijskom odnosu (odnos boga spram samoga sebe).

Ovaj izvorno religijski karakter puta samooslobođenja duha unutrašnjim je razlogom »nedoumice« Hegelove u pogledu sistematskog mjesta fenomenologije i filozofije religije u užem smislu. Tako će filozofija religije, kao predodžbeni odnos spram apsoluta u sferi **konačnog** duha biti samo jedan od načina života u apsolutnome a zatim i čitava sfera života u apsolutnome (Enzyklopedie, § 554), a fenomenologija će spasti na momenat subjektivnog duha, između antropologije i psihologije. No, fenomenologija i religija razilaze se u konačnom duhu. Kao pojavno samoodnošenje apsolutno apsolutnog duha one su jedno te isto.

u dehumaniziranoj, tj. od čovječnog očišćenoj duhovnoj samosvijesti, fenomenologija se ukida u spekulativnoj filozofiji ili logici, religija se ukida u spekulativnoj teologiji[8], ili: istina religije, istinska religija jest apsolutna religija kao čisti božanski samoodnos (Selbstverhältnis).

Za apsolutnu znanost religija je »pretpovijest« apsolutnog duha. Jer je apsolutni duh ono istinito samo[8a], sve što jest samo je utoliko istinito, ukoliko je apsolutno oduhovljeno. Ono apsolutno ili bog tako je Jedno koje kroz sebe samo jest Sve. Biti *odista* čovjek, u toj religijom posredovanoj povijesti, isto je što i biti od svoje prirođene ljudskosti i prirodnosti očišćen i od religioznosti oslobođen, kroz sebe samoga deificirani čovjek-duh. Apsolutni znanstvenik, personifikacija je apsolutnog života, a samo kao apsolutni duh čovjeka je tu odista sve, kao neduhovno biće on je odista ništa.

Pojam religije, razvijen kao fenomenologija duha, s njegovim rezultatom apsolutnom znanošću, kao onim likom u kojem duh egzistira u skladu sa svojom čistom biti, izlazište je Marxove istinske kritike.[9] Temelj je kritike: »čovjek čini religiju«, to jest, nije bog, nego je čovjek subjekt religije. Ne dolazi u religiji bog k samome sebi, kako hoće apsolutni »idealizam«, nego čovjekova bit u njoj odlazi od svoga bića, osamostaljujući se kao

---

8) Spekulativna teologija strogo se razlikuje od naravne teologije kao dogmatičko-metafizičke discipline. Naravna teologija izlažući egzistenciju i esenciju, atribute i operacije (**creatio, conservatio mundi**) božje pretpostavlja bitak božji kao nešto dano. Spekulativna teologija, logika ili apsolutna znanost deducira boga kao biće iz čistog bitka ili ona je znanje samobivanja bitka kao duha.

Istovjetnost logike i teologije pokazuje, uz ostalo, da nije samo »svjetska povijest«, da nije samo »umjetnost«, nije samo »naravna metafizika« nego je i »religija« kao takva »po svom najvišem određenju« za apsolutnu znanost prošlost.

8a) Proizvodeći sebe samoga duh je apsolutno **slobodan** (Subjekt = Selbstwerden); proizvodeći sebe u skladu sa samim sobom (»Cjelina je pak samo biće-bit koja sebe dovršava kroz svoj razvoj«, Hegel) on je **apolutno istinit**; proizvodeći sebe radi sebe on je **apsolutna samosvrha**; proizvodeći sebe iz sebe on je **apsolutno bogat.**

9) Dijagnoza teologičnosti logike ili »Hegelove filozofije« proizlazi iz određenog sagledavanja fenomenologije ili »povijesti bolesti« (Nietzsche). Tu dijagnozu Marx preuzima od Feuerbacha, razlikujući se od njega principijelno u prognozi i terapiji. Feuerbach zdravlje vidi u »prirodnom čovjeku« kao »danom« čovjeku-individuumu građanskog društva, kojeg za njega samog oslobađa reduktivna kritika filozofije qua teologije; Marx zdravlje vidi u građanskosti lišenom »filozoficiranom« čovjeku-svijetu komunizma.

Koliko je za terapiju i prognozu presudna preciznost dijagnoze vidi se npr. u paraleli s Kierkegaardom. Za njega je »panlogizam« također teologija, ali ne **istinska** teologija, a niti u teologiju projicirana antropologija ili antropo-kozmologija, nego u sebi samoj protivurječna, apsolutno lažna teologija ili **satanologija**. »Der Teufel ist nur Geist und insofern absolutes Bewustsein und Durchsichtigkeit; in ihm ist keine Dunkelheit..., daher ist seine Verzweifelung der absoluteste Trotz« Werke, Diederichs, VIII, str. 39. Liječenje od bolesti »pansatanizma« za Kierkegaarda je otuda traganje za istinskim bogom, u opreci spram apsolutno lažnog boga-duha!

bog. Apsolutni duh je od čovjeka osamostaljena božanska bit »čovječne prirode«. Sad je pitanje: u čemu je subjektnost tog subjekta, koji proizvodeći svoj odnos spram svoje vlastite biti kao religiju i ukinuće tog odnosa u božanskome duhu kao teologiju, proizvodi samoga sebe kao apsolutno obezduhovljenu, dezesencijaliziranu (Entwesung)[10] »čovječnu prirodu«?

Fenomenologija duha otpočinje s »osjetilnom sviješću« utoliko, ukoliko je ona neposredno »duhovna supstancija«, tj. ukoliko je po sebi (dinamei) duh. Iz ove potencijalne duhovnosti zbiljske bezduhovne osjetilne svijesti, duh sebe samoga, kao iz svoje mogućnosti ili iz svog zbiljskog ništa, proizvodi ozbiljujući sebe ukidanjem »osjetilne svijesti« u duhovnoj samosvijesti. No ono što taj, u svojoj duhovnosti naizgled bespretpostavni duh pretpostavlja kao dano, upravo je predduhovna, neduhovna ili bezduhovna osjetilnost (Sinnlichkeit) osjetilne svijesti. Bezduhovna svjesna osjetilnost ono je od čega duh, negirajući ga, polazi na putu svog samoosvještenja. Kada ne bi bilo tog »sasvim drugog«, za duh bezduhovnog ništa, duh ne bi mogao postati duhom. Negacija bezduhovnog ništa jest »duša« duhovnog života i kao »negacija negacije« metoda njegovog apsolutiziranja. Teza je kritike: zbiljska neduhovna svjesna osjetilnost čovjekova nije ništa neposredno dano nego je sama posredovana osjetilnom djelatnošću.[11] Razumije li se pod zbiljskom svjesnom osjetilnošću svijet[12] čovjeka, onda se može reći, da jedna te ista djelatnost proizvodi od svijeta odvojeni, vansvjetski, imaginarni duh i obezduhovljeni, obezboženi »realni« svijet prirode i čovjeka. Pitanje o apsolutnom biću koje jest sve svodi se na pitanje o porijeklu bezduhovnog svijeta.

Kritika religija kao samospoznaja čovječne prirode otkriva: apsolutni duh jest čista bit »čovječne prirode« koja bit razvivši se u cjelini svojih mogućnosti sebe zna i živi u idealnoj zbiljnosti apsolutne znanosti. Više-nego-»filozofijsko«, kritička, praktička zadaća kritike jest stoga povratak duha u »realni« život »čovječne prirode«.

---

10) Dietz, Ergänz. I, str. 562.

11) Istom na razini kritike **pojma** religije može se sagledati ta »subjektivnost«, osjetilnosti, zbiljnosti, zrenja o kojoj je riječ u 1. tezi **ad** Feuerbach. Ova subjektivnost »predmeta, zbiljnosti, osjetilnosti« — koja nema ništa zajedničko ni s metafizičkim niti s empirijskim »subjektivizmom« — isto tako izmiče »vulgarnim« i »pseudodijalektičkim materijalizmima« u marksizmu kao i onoj verziji »historijskog materijalizma« koji sve vidi u »čovjeku« i njegovu »historijskom procesu«, previđajući da »čovjek **jest** čovječna priroda«, tj. takvo biće u kojem se **priroda bitka** očituje kao čovjek. Prirodnost, da, prirođenost, životnost čovjeka-bitka pretpostavka je »historije« — bez koje bi pretpostavke, historija bila puka mehanika »snaga«, »odnosa« i »načina« produkcije.

osjetilnošću svijet[12] čovjeka, onda se može reći, da jedna te ista

12) Svijest tu dakako nije ništa »psihologijsko«. To nije svijest faktičke zbilje nego svijest moguće zbiljnosti. I tek na toj razini otpočinje još »dublje« razlikovanje duhovne i bezduhovne svijesti.

»Realni« pak život *»čovječne prirode«* ukoliko odgovara čistoj biti čovjeka jest praksa apsolutnog duha. Princip ove prakse je slobodna volja. To je volja duha koji sebe radi sebe, a ne iz izvanjskih vanduhovnih potreba (održavanje života, »sreća mnoštva«, »standard«, »historijska misija naroda« itd.), hoće u svjetskoj zajednici mogućih duhova i zato sebe prakticira kao duhovno zajedništvo. Mjeru svog zajedništva ova zajednica ne dobiva iz nekog historijskog obličja duha (religija) nego iz apsolutnog duha samog. Utemeljena u božanskome znanju[13] to je apsolutna zajednica ili »politička država« (Hegel), koja empirijsku svoju genezu ima u »svjetskoj povijesti« a transcendentalnu genezu u filozofiji prava (apstraktno pravo, moralitet, ćudoređe).

Jer sve faktičke države i njima odgovarajuće pravne i političke znanosti upravo mjeru svoje državne »suvremenosti« dobivaju od apsolutno znanstvenog pojma politike, to kritika u bitnome mora poći od apsolutnog pojma prava i politike kojeg je izradio Hegel.[14] Kritika stoga nije kritiziranje faktičkog nekog političkim sferama »građanskog društva«.[15] U apsolutnome za-

---

13) Ova utemeljenost »moderne« države po sebi u apsolutnome znanju, razlogom je, da se u faktičkoj izgradnji tih država traga za nečim takvim kao što je »naučni pogled na svijet«. Ukoliko se ovaj »pogled na svijet« razlikuje od »pogleda u svijet«, kao svojevrsna metafizika od znanosti, on je u okolnostima »nerazvijenog« duha nadomjestak za »apsolutnu znanost«.

14) Za kritiku »filozofije države i prava« u razlici spram kritiziranja političke empirije naročito je instruktivan već navedeni »Uvod«. Faktička Njemačka četrdesetih godina XIX stoljeća kao faktično politički i ekonomijski »nerazvijena« zemlja ipak je izlazište Marxove kritike iako je »samo« filozofijski »suvremenik« francuske politike i engleske ekonomije. To će reći: »francuska revolucija« je samo empirijska, više ili manje adekvatna realizacija apsolutne politike. Istina »francuske« politika jest »njemačka« filozofija politike. Otuda je i za bitno ukidanje-uništenje-miješanje građanske političke empirije neophodna ona empirijska snaga koja se kao empirijska nalazi na razini bitnoga.

Isto tako i prava teškoća izgradnje socijalizma (kao »prelaznog perioda«) u tzv. nerazvijenim zemljama i leži u tome, što se paradoksalno, paralelno sa zbiljskom izgradnjom »političke države« socijalizam mora boriti protiv njene biti (sa stalnom, imanentnom opasnošću redukcije čitavog kretanja na puku reprodukciju političke države: napr. etatizam, unitarizam, centralizam etc.); paralelno s obrazovanjem političke ekonomije i građanskog društva uključivanjem u kapitalistički način produkcije, mora se boriti protiv same biti te produkcije; paralelno s dizanjem na razinu apsolutno duhovnog znanstvenog svijeta mora se boriti protiv same otuđene biti apsolutnog duha. Životni svoj poziv socijalizam može ispuniti samo ako teškoćama faktičke izgradnje ostane svjestan svojih najviših ciljeva. Redukcija duhovnog života na hiperprodukciju znanstvenika intelektualca, umjetnika, »kulturnih radnika«, političkog života na hiperprodukciju »događaja«, »obljetnica«, »obračuna«, »pobjeda« i »poraza«, ekonomskog života na »radne pobjede« autokraciju »standarda«, egzistencijalnu kozmetiku i razvoj proizvodnih snaga etc. samo je bijeg pred najvišim zadatkom života.

15) Sporovi »političke države« i »građanskog društva« nužno proizlaze iz same biti te politike. Politička je država po biti svojoj ireligiozna, anacionalna, lišena svake duhovne ograničenosti. Otuda je svaka politička ambicija ma koje sfere građanskog društva (religija, umjetnost, narodnost,

jedništvu (Gemeinesen) kritika otkriva od »čovječne prirode« odvojeno i za sebe kao moć nad životom te priroda opstojeće »zajedničko biće« čovjeka. Ovoj apsolutnoj zajednici čovjeka kao »političkoj državi« odgovara zbiljsko nezajedništvo kao »građansko društvo«. Zahtjev je kritike otuda ukidanje »formalizma« političke države i »materijalizma« građanskog društva u duhovno utemeljenom zajedništvu »čovječne prirode«.

»Čovječna priroda« kao *priroda* koja odgovara čistoj biti čovjeka jest proizvodnja apsolutnog duha. U toj proizvodnji duh iz svoje čiste duhovnosti (znanost) i prirodne duhovnosti (država) postaje duhovnom prirodom. Priroda, koja negirajući sebe u svojoj bezduhovnoj neposrednosti i neodređenosti (»rad«), sebe proizvodi kao oprirođeni duh (»produktivni rad«), kroz čitav sistem momenata posredovanja u »procesu proizvodnje« (ekonomija), jest sama sa sobom posredovana, kroz sebe oslobođena duhovna priroda ili *kapital*. Kapital (apsolutno bogatstvo) jest apsolutni duh koji egzistira kao priroda, oprirođeni bog, koji u produktivnome radu, dakako, načelno, s onu stranu razlike »intelektualnog« i »manualnog«, sam sebe proizvodi, u cirkulaciji i distribuciji sam sebe živi kao svjetska zajednica »nacionalnih« kapitala i u konsumaciji sam sebe uživa kao samosvrha svega što jest.

Gledano sa stanovišta kritike religije kao »pretpostavke sve kritike«, proizvodnja kapitala odnos je *bezduhovne prirodne* snage čovjeka i *po sebi* duhovne prirode bitka, kroz koji odnos prirodni duh dolazi k sebi kao duhovna priroda. Produktivni rad kao odnos »čovječne prirode« spram sebe kao duhovne prirode jest religija u elementu proizvodnje, a njen je proizvod bog-priroda (kapital), koji se više ne odnosi u radu spram samoga sebe posredstvom drugoga, nego u svojoj čistoj oduhovljenoj prirodnosti živi samoga sebe. Fenomenologija duha kao religijski put samoozbiljenja duha u elementu proizvodnje jest ekonomija: Logika kao »duša« proizvedenog jest znanost kapitala.

Prepoznajući kapital kao prirodnog boga kapitalističkog svijeta, a radnu produkciju kao prirodnu religiju tog svijeta, kritika otkriva kroz radno obesprirođivanje onog prirođenog čovječnog prirodi (rodno biće, Gattungswesen) sam rod čovjek osamostaljen u kapitalu kao rodu svih rodova. Prirodnost čovjekove prirode pokazuje se u otuđenom liku kapitala kao takav rod koji u sebi na neki način sabire sve rodove. Jer u sebi potencijalno reproducira sve rodove produkcije čovječna priroda jest reprodukcija prirode bitka. U odista čovječnoj prirodi očituje se tako produktivna priroda samog bitka.

---

historija) neprijateljstvo spram te države. »Permanentna revolucija« (vidi: Dietz, I, str. 357) kao borba s vanjskim neprijateljem unutrašnja je životnost te države. No ne treba zaboraviti da je pravi, tj. unutrašnji neprijatelj političke države sam otuđeni duh istinskog zajedništva.

Kapitalistička proizvodnja *lišava* u radu čovjekovu prirodu njenog *rodnog* bića, proizvodeći kapital kao rod svega što jest; *lišava* je *zajedničkog* bića proizvodeći kapital kao moć zajednice svega što jest (»politička ekonomija«), i, *lišava* je njene *biti* ili duha proizvodeći kapital kao boga, istinu i samosvrhu svega što jest.[16] Lišavajući čovječnu prirodu duha, zajedništva i bogatstva život-rad proizvodeći kapital proizvodi život čovječne prirode kao apsolutno bezduhovni, apsolutno apolitički i apsolutno siromašni život. Lišavajući život ne tek ovog ili onog atributa, kvaliteta, odnosa itd., nego njegova trostrukog bića ili *bitka*, produktivni rad jest u sebi samome bezživotni život, apsolutno živo ništa ili *ništa života koje samo sebe proizvodi kao ništa*. Filozofijski izraz za ovo lišavanje nečega njegove bitne mogućnosti kao u primjeru, kada se kaže, da je živo oko lišeno vida isto što i mrtvo oko-jest steresis, *privatio*.[17] Život sam pak, makar i lišen svoje životnosti, kao »goli život«, jest neotuđivo vlasništvo sveg prirođenog živog. Kao svoje životnosti lišeni život u produktivnome radu život jest *privatno vlasništvo* (Privateigentum).

Privatno vlasništvo nije, životno gledano, niti puko juristička niti neka socio-ekonomijska »kategorija«. Istom život sam kao privatno vlasništvo jest porijeklo svega privatnog u ovom ili onom vidu života. Bit tog »filozofijski« (= bitno životno) pojmljenog privatnog vlasništva, ili, ono što život-bitak čini ničim svega što jest, Marx otkriva u radu: »Subjektivna bit (= djelatna bit, djelatnost kao porijeklo biti nečega) privatnog vlasništva, *privatno vlasništvo* kao za sebe bivstvujuća djelatnost, kao *subjekt*, kao *osoba* jest rad.«[18] Rad je čin privatizacije života. I samo zato jer je u radu proizvedeni život sam »privatna stvar«, zato su i sva očitovanja života, ne samo religije, nego i sve ograničene životne potrebe i interesi, sklonosti, talenti i djelatnosti, narodnost i nacionalnost, umjetnost, konačno i čovjek sam sebi privatna stvar.

Produktivni rad kao subjektivna, djelatna bit privatnog života jest onaj čin koji život čini ničim proizvodeći ono neljudsko i neprirodno, apsolutno bezživotno bogatstvo kao Sve. Porijeklo

---

16) Energiji čiste forme kapitala, moglo bi se tako reći, u neposrednoj zbilji produkcija odgovara dinamička materijalna bezformnost građanskog društva. Individuum kao duha, zajedništva i roda lišena, desupstancijalizirana i desubjektivirana egzistencija jest zbiljski čovjek građanskog društva. I nikakvi naknadni angažmani i opredjeljenja ne mogu mu nadomjestiti bitnu njegovu apolitičnost, nikakvo materijalno bogatstvo ne može prikriti njegovu bitnu bijedu i nikakva duhovna naobrazba, »stvaralaštvo« i »otkrića« ne mogu nadomjestiti apsolutno odsustvo duhovnosti. No apsolutna bezduhovnost **svih** likova svijesti realnog ovog života može se iskusiti istom ondje gdje postoji **potreba** duha.

17) Aristotel, Metaphysica ▲, 1022b 22 ff.

18) Das **subjektive Wesen** des Privateigentums, das **Privateigentum** als für sich seiende Tätigkeit, als **Subjekt**, als **Person** ist die **Arbeit.** Dietz, Ergänz. I, str. 530.

proletarijata kao bića koje jest ništa ili čin koji ga čini jest produktivni rad. Društveno gledano stoga proletarijat je klasa koja nije klasa, politički gledano stalež koji nije stalež, ljudski-duhovno gledano čovjek koji nije čovjek. Istinska filozofijska kritika osamosvješćujući čovjeka-produktivnog radnika kao proletera »obrazuje« čovjeka u tome, da nije nešto izvan čovjeka-radnika (»kapitalistička klasa« kao jedna od mogućih personifikacija kapitala), nego, da je u radu čovjek-radnik sam proizvođač svog istinske duhovnosti, zajedništva i bogatstva lišenoga života. Ne svijest svoje ništavnosti nego *samosvijest* nihilizma u produktivnome radu otuda rađa potrebu samog života da se pomiri sa svojom životnošću. Ova je potreba istinski razlog revolucije svijeta. Istinska revolucija pak nije ništa ni samo duhovno, ni samo političko, ni samo socijalno.[19] Revolucija se kao filozofijska potreba života mora zbiti u samome produktivnome radu i to ne više u smjeru jedne od proizvodnih sfera života (znanstveno-tehnička, politička, socijalna revolucija), a niti u ime nerazvijenih, zapravo »reakcionarnih« potreba ograničenog duha (bijeg u »prirodu«, »spontanost«, »historiju«, ono »iracionalno«, »mitsko«, »arhaično« itd.), nego tako, da se sam život oslobodi svoje nihilističke radne produktivnosti za duhovno zajedništvo neposredne proizvodnje života. »Komunizam kao ukidanje privatnog vlasništva jest vindiciranje zbiljskog čovječnog života kao svog vlasništva.«[20] To ne znači obezduhovljeni i apolitički i neproduktivni život u dokolici čistih »atoma« »budućeg društva«, nego ozbiljenje filozofijski samospoznate »čovječe prirode« u skladu s njenom božanskom-duhovnošću, istinskim zajedništvom i odista bogatom, jer *Sav* život proizvodećom rodnom djelatnošću.

---

19) Ne shvati li se socijalizam kao »prelazni period« nego kao samosvrha i cilj u smislu »slobodnog društva« oslobođenog političnosti (npr. establishment) i duhovnosti (npr. ratio), onda je takav socijalizam u sebi konzekventno provedeni socijalni nihilizam. Pretpostavka takvog shvaćanja socijalizma jest shvaćanje Marxa kao jednog od obratnika metafizike. To metafizičko shvaćanje (vidi: Praxis 1970., br. 4, str. 581—590). Marxove filozofije superiorno je, naravno po »stvaralačkom« svom pathosu ekonomističkim, historističkim, egzistencijalističkim, pseudofreudističkim, neokantovskim, utopističkim futurističkim i tome srodnim verzijama marksizma. Ovu »metafiziku Marxovu« kao sistematsku pretpostavku zbiljski prošle i moguće buduće »historije marksizma« u njenoj raznolikosti čak je i nužno izraditi da bi se u distanciji spram nje sagledalo ono filozofijsko u Marxa. No u biti svojoj »Marxova metafizika« jest svođenje apsolutne znanosti ideje na »spekulativni materijalizam«. Ovo pak metafizičko samorazumijevanje socijalizma ili »društvenog bitka« kao svrhe povijesti otkriva bar negativno ono što je Marx na temelju filozofijskog dodira sa »čovječnom prirodom« predvidio kao komunizam. Komunizam nije čisto društvo, tj. građansko društvo minus država i minus apsolutni duh. Ovako shvaćeni socijalizam uz ostalo je i pretpostavka metafizičke suradnje filozofije i sociologije ,i konzekventno, dizanja sociologije na metafizički rang.

20) Dietz, Ergänz. I, 583.

Proletarijat je kao *samosvijest nihilizma* subjekt revolucije."[1] On je »čovječna priroda« koja znajući sebe kao porijeklo svoje apsolutne laži potrebuje svoju istinu. »Glava« te potrebe je filozofija. Nadilazeći samu sebe kao apsolutnu metafiziku putem istinske filozofijske kritike filozofija postaje samosvjesna životna potreba ništavnog života. Filozof koji toj filozofiji odgovara jest proletarijat. Ono k čemu ta filozofija teži život je kao *oduhovljena produktivna zajednica svega* što jest. Otuda je u nihilizmu povijesti imperativ: filozofija sebe ne može ozbiljiti bez ukidanja proletarijata, proletarijat sebe ne može ukinuti bez ozbiljenja filozofije."[2]

21) Kriterij subjektivnosti subjekta revolucije: ništa koje samo sebe proizvodi kao ništa (Marx: »umjetno proizvedena« bijeda za razliku od »naravno-proizvedene«). Ne manjine, obespravljeni, deklasirani, obojeni, proganjani, bijedni neuključeni nonkonformisti, anarhisti, protestanti svih vrsta, rebeli, kritičari pučisti avanturisti etc. etc. Nisu niti studenti revolucionarni subjekt. Moglo bi se štoviše, reći: studenti su perspektivni nihilisti.

22) Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. Dietz, I, str. 391.

ZAŠTO JE POTREBNO DA SE PRETPLATITE

Neki naši čitaoci koji redovno kupuju »Praxis«, jer im se čini da je to jednostavnije nego da se pretplate, pitaju u čemu su prednosti pretplaćivanja.

Ako se pretplatite na časopis dobivat ćete ga:

1. **BRŽE** — jer se časopis uvijek šalje najprije pretplatnicima,
2. **JEFTINIJE** — jer časopis u pretplati stoji 12, a u prodaji 15 dinara,
3. **BEZBRIŽNIJE** — jer nećete morati da ga tražite u knjižarama, nego će vam sam stizati u kuću i
4. **SIGURNIJE** — jer vam se neće dogoditi da ostanete bez broja koji je izazvao poseban interes i brzo je razgrabljen (tako su dvobroj posvećen »Sadašnjem trenutku jugoslavenskog socijalizma« primili svi pretplatnici, ali su bez njega ostali mnogi redoviti kupci časopisa).

Ako se pretplatite na »Praxis« time ćete također:

5. **OLAKŠATI FINANCIJSKU SITUACIJU ČASOPISA I OMOGUĆITI MU DA IZLAZI REDOVNIJE** — jer novac koji šaljete kao pretplatu stiže ODMAH, a onaj kojim ste platili časopis u knjižari dobivamo S VELIKIM ZAKAŠNJENJEM (u ovom trenutku knjižare nam duguju preko osam milijuna starih dinara, a mi naša potraživanja ne možemo naplatiti, jer su im žiro-računi blokirani).

SOCIOLOGIJA I IDEOLOGIJA

Nebojša Popov

Beograd

Kada se radnik bilo gde u svetu golim šakama suprotstavi tenkovima, izjavljujući gromoglasno da nije rob, ko smo mi koji pri tome ostajemo ravnodušni?

(A. Kami)[1]

Građansko društvo i sociologija imaju zajedničku istoriju.

Sociologija sledi istorijski tok građanske revolucije, čija su dva osnovna momenta: uspostavljanje društvenog sistema i uobličavanje protivrečnosti građanskog društva. Sociologija ne uspeva da obuhvati oba momenta, te se i sama račva na dve teorijske orijentacije. Tematski okvir jedne jeste *društveni sistem* (teorija integracije), a druga se usredsređuje na *društvene protivrečnosti* (teorija socijalne revolucije); prvoj je stalo da se priključi postojećim naukama, a druga nastoji da kritički prožme društveni totalitet.[2] U prvom slučaju iz vidnog polja *nestaje* istorijski proces nastajanja društvenog sistema, kao i

1) A. Kami, **Hronike**, pitanje je postavljeno u jednom govoru održanom povodom pobune radnika u Istočnom Berlinu 1953. godine.

2) Među marksistički orijentisanim sociolozima rasprostranjeno je gledište da se, posle Sen-Simona, sociologija razvija kroz dva različita istorijska toka: teorije socijalne integracije (O. Kont, E. Dirkem, T. Parsons) i teoriju socijalne revolucije (K. Marx i sociolozi inspirisani njegovim delom).

Takvo gledište ne zastupaju samo marksisti. R. Pividal, recimo, razlikuje tri faze u razvoju sociologije: period predviđanja i revolucionarnosti (Sen-Simon, Prudon, Kont i Marks), univerzitetski period i akademizam (Dirkem i njegovi sledbenici) i period istraživanja u kojem postoji više različitih orijentacija. **(Opšta enciklopedija Larousse, »V. Karadžić«, Beograd, 1971. god., tom I, str. 589—600.**

društvene protivrečnosti čija rešenja prevazilaze postojeći sistem. U tom slučaju predmet izučavanja je »društvo uopšte«, a sociologija postaje »opšta nauka«.

Socijalističko društvo, takođe, nastaje revolucijom. Uspostavlja se društveni sistem i uobličavaju nove društvene protivrečnosti; i teorijska misao, opet, može da se ograniči na jedno ili na drugo, ili pak da teži ka uvidu u društveni totalitet.

Ovako, grubo, naznačen odnos građanskog i socijalističkog društva i sociologije, samo je nagoveštaj osnovnog problema ovoga rada: *odnos nauke i ideologije*[3] *u istraživanju društva kao konkretno-istorijskog totaliteta, i to onog društva koje se naziva socijalističkog.* Već samim naglašavanjem da je društvo konkretno-istorijski totalitet, te da se ne smeju gubiti iz vida ni istorijski proces njegovog nastajanja, niti društvene protivrečnosti čija ga ishodišta prevazilaze, izražena je težnja ka prevazilaženju ideološkog pristupa. Pitanja koja se pri tome postavljaju nisu, naravno, ni malo jednostavna. Da navedemo samo neka bitna: kakve sličnosti i razlike postoje između građanske i socijalističke revolucije, društvenih sistema koji posredstvom ovih nastaju, te misli o ovim procesima i njihovim rezultatima, gde je po sredi kontinuitet a gde diskontinuitet; konačno: pitanje je šta je, zapravo, socijalizam? Konkretno razmatranje ovih pitanja može da osvetli prisutnost ideologije u sociološkim razmatranjima, pa time i mogućnosti prevazilaženja ideologije istinitim uvidom u postavljena pitanja. Ovim je jasno rečeno da se ne žele dati odgovori na postavljena i druga pitanja koja su sa njima u vezi, ne samo zato što su ona složena, već i zbog toga što je predmet ovoga rada ograničen na razmatranje odnosa sociologije i ideologije. Da razmatranje ove, inače, apstraktne teme ne bi bilo previše uopšteno, oslonićemo se na novije radove uglavnom jugoslovenskih sociologa o savremenom jugoslovenskom društvu. Povoljna prilika za to ukazala se nedavno održanim skupom sociologa na kojem se raspravljalo o *društvenim sukobima i socijalističkom razvoju Jugoslavije.*[4]

---

3) Pod sociološkom naukom se podrazumeva opšte, objektivno, sistematsko i precizno saznanje o društvu, njegovim osnovnim strukturama, oblicima i zakonima razvoja, a pojam ideologije uzima se u izvornom Marxovom značenju, kao lažna, iskrivljena, izopačena, fetišizovana svest i spoznaja, koja je uslovljena klasnom strukturom društva. Uticaj klasne strukture društva na nauku je nešto složeniji nego na političku propagandu. Ali u oba slučaja između klasnog interesa i svesti i ponašanja ljudi postoje brojna posredovanja. Sve to čini ideologiju realnom društvenom pojavom, ona nije privid, puka laž, glupost...

4) Od 10. do 13. februara 1972. godine održano je šesto naučno savetovanje jugoslovenskih sociologa o temi **Društveni sukobi i socijalistički razvoj Jugoslavije.** Za savetovanje je pripremljeno i objavljeno preko šezdeset radova, štampane su tri knjige **Referata,** a jedan manji broj ovih radova štampan je u časopisu **»Sociologija«,** Beograd, 1971. god., br. 3.

U prvom delu rada biće izložena shvatanja i rezultati istraživanja sociologa koji polaze sa stanovišta sistema, zatim će biti reč o pokušajima istorijskih istraživanja, da bi se na kraju razmotrile pretpostavke i neke mogućnosti sociološkog istraživanja socijalističkog društva kao konkretno-istorijskog totaliteta.

I STANOVIŠTE SISTEMA

U široj, pa i naučnoj, javnosti rasprostranjena je tvrdnja da se tek odnedavna napušta iluzija o beskonfliktnosti socijalističkog društva, a da se pri tome ne određuje izvor, nosilac i smisao takve iluzije. Oni koji neposredno sudeluju u društvenim sukobima, verovatno, nisu mogli da ih previde, ili su ih previđali sa stanovišta jednog zamišljenog »modela« socijalizma. Ideološke razloge ovog previđanja ne treba šire obrazlagati, naročito kada se radi o neposrednim nosiocima političke vlasti i ideološke propagande. Kada se pak radi o sociolozima čije se ambicije ne iscrpljuju u političkim ulogama, postavlja se pitanje otkuda to da se pristaje na takvu iluziju, i kakve posledice takav pristanak ima za njihova istraživanja.

Reč o postojanju ili oslobađanju od iluzije o beskonfliktnosti socijalističkog društva, samo je upadljiv znak duhovne atmosfere u kojoj tek započinje istraživanje društvenih sukoba.

Za stanovište sistema karakteristično je da se društveni sukobi posmatraju kao izolovani deo društvene prakse, bez jasnog opredeljenja odnosa dela prakse koji se istražuje i društvene prakse u celini. Tako se društveni sukobi opisuju kao izolovani fenomen, nastoji se na njihovom uklapanju u društveni sistem (a da se ne obrazlaže njegov karakter), zatim, posmatraju se kao prisutna ili odsutna karakteristika određenog društvenog modela, ili se vrši klasifikacija društvenih sukoba bez utvrđivanja njihove uzajamne veze ili odnosa sa društvenim sistemom. Zajednička karakteristika ovih pojedinačnih vidova sociološkog razmatranja je odsustvo istorijskog pristupa.

1. Stručna obrada štrajkova

Štrajkovi su najčešća tema među izuzetno retkim sociološkim radovima o društvenim sukobima.

Radovi podneti naučnom skupu sociologa, uglavnom, ponavljaju i sumiraju ono što je naučnoj javnosti već od ranije poznato.

Štrajkovi radnika javljaju se u poslednjih petnaest godina (od 1958. godine), a prvi radovi objavljeni su tek 1964. godine. Javno raspravljanje o štrajkovima započelo je sramežljivo. Polagano se napušta predstava da su štrajkovi politička delinkvencija te se ustaljuje gledište da su to pojave devijacije ili

deformacije samoupravljanja. Danas se o njima govori sa manje ideoloških predrasuda. Posebno je značajno da je iskustvena građa sve potpunija i stručnije sistematizovana.

U poslednjih petnaest godina bilo je više hiljada štrajkova. Oni su postali deo jugoslovenske svakidašnjice. Najpre se pojaviše u privredno najrazvijenijoj republici — Sloveniji — a rasprostirali su se po Jugoslaviji shodno stepenu privredne razvijenosti pojedinih regija. Najčešće, povodi za štrajk proističu iz raspodele ličnih dohodaka (visina, vreme isplate, osnovi i rasponi i tsl.). U poslednje vreme, osim radnika štrajkuje i zdravstveno i prosvetno osoblje, zatim studenti i đaci (osoblje zaposleno u državnim i partijskim organima ili u bankama nikada nije štrajkovalo). Štrajkovi se obično okončavaju ispunjenjem zahteva štrajkača, a da se pri tome ne ide dalje od otklanjanja povoda. Privremeno otklanjanje povoda smiruje štrajkače i odvraća njihovu pažnju od stvarnih uzroka i učesnika društvenog sukoba, a time se umanjuje »opasnost« od *samoorganizovanja* radnika. Štrajkovi po pravilu ostaju u okviru radne organizacije, a samo ponekad, i to poslednjih godina, štrajkači izlaze na ulice, »okupiraju« lokalne organe vlasti i tsl. Novija istraživanja pokazuju da u štrajkovima učestvuju i članovi organa samoupravljanja i Saveza komunista. U izvesnim slučajevima pojavljuju se i zameci samoorganizovanja (komiteti, odbori i sl.).

U razmatranju uzroka štrajkova najčešće se govori o nekim obeležjima društvenih odnosa unutar radne organizacije (Stane Možina i Bogdan Kavčič), a ima i pokušaja da se dotaknu i širi društveni uslovi u kojima oni nastaju (Neca Jovanov).

S. Možina smatra da štrajkovi »nastaju najverovatnije zbog niskih ličnih dohodaka, lošeg gazdovanja, i loših odnosa koji su s tim povezani«.[5] Izvan tog okvira, na opštem planu oni se prikazuju kao »normalne dijalektičke pojave u našem razvoju« (str. 5.). Prema B. Kavčiču, štrajk je »konflikt između rukovođenja i samoupravljanja, između rukovodeće i samoupravne linije«, odnosno između formalne vlasti (samoupravljanje) i stvarne vlasti (rukovodeća linija).[6]

Za razliku od ova dva autora, N. Jovanov nastoji da naznači šire društvene uslove nastanka štrajkova i posmatra ih u vezi sa značajnim društvenim razlikama, čiji osnov čine: moć kojom se raspolaže (odlučivanje), osnov učešća u raspodeli dohotka (rezultati rada ili mesto u hijerarhijskoj organizaciji rada i upravljanja) i udeo u raspodeli dohotka na osnovu moći.[7] Štrajkovi nastaju i traju, zaključuje Jovanov, izvan kompletne

5) S. Možina, Izvori konflikata u radnim organizacijama, **Referati**, tom 3., str. 14.

6) B. Kavčič, Društveni sistem i konflikti u radnim organizacijama, Referati tom 2., str. 37.

7) N. Jovanov, O štrajkovima u SFRJ, **Referati**, tom 3., str. 133—134.

formalne samoupravne i političke strukture. Ovo, dalje, dovodi u vezu sa socijalnim sastavom organa vlasti i samoupravljanja u kojima radnici nikada nisu bili u znatnijem broju zastupljeni, a poslednjih godina njihovo prisustvo postaje još manje.

Dublji uvid u vezu između štrajkova i socijalnog sastava organa vlasti i samoupravljanja mogao bi da učini vidljivim to da štrajkovi nisu omeđeni okvirom radne organizacije, niti industrije ili privrede. Štrajkovi predstavljaju društveni problem koji prožima (uzroci, ali ne i posledice) globalno društvo. Upravo ovde pokazuje se ograničenost stručne obrade iskustvene građe, zastajanje pred naučnom analizom *najamnih odnosa* u društvu (bilo bi čudnovato ako se smatra da najamni odnosi postoje samo u radnoj organizaciji a da društveni odnosi u celini nisu najamni?!).

Razmatranje veze između klasne strukture društva i štrajkova, kao njihovog izdanka, biva još više potisnuto u pozadinu time što se odnedavno nastoji da štrajkovi budu uklopljeni u poredak (legalizacija, institucionalizacija). Na ovaj način, od tri moguća *pravna* rješenja (štrajk: delikt, pravo ili sloboda), usvaja se shvatanje da je štrajk pravo,[8] ali time se zanemaruju društvene razmere problema. Takvo shvatanje štrajka sadržano je i u *Kodeksu samoupravljača.*[9]

2. *Kontrola sukoba*

Oblicima ispoljavanja društvenih sukoba i njihovim regulisanjem najviše se bavi industrijska sociologija čiji je najpoznatiji predstavnik u nas Josip Županov.

U radu o upravljanju industrijskim konfliktom, Županov polazi od toga da je »konflikt inherentan socijalnim sistemima,

---

8) R. Kyovsky, Pravno uređenje kolektivnih radnih sporova, **Referati**, tom 3., str. 168.

9) U članu 9. **Kodeksa samoupravljača** stoji da »štrajkovi nisu u skladu sa samoupravljanjem i interesima samoupravljača«, te se **dozvoljavaju** samo u slučaju da su iscrpljena sva »redovna samoupravna sredstva« i pošto se o tome da će biti organizovan štrajk prethodno obaveste organi samoupravljanja u radnoj organizaciji i opštinska skupština, nakon čega se formira arbitražna komisija itd (Vidi: **»Arhiv za pravne i društvene nauke«**, Beograd, 1971. god., broj 1.).

Činjenica da ovaj Kodeks (nacrt) nije ni razmatran na Kongresu samoupravljača za koji je bio pripremljen (maj 1971. god.), više govori o organizatorima Kongresa, nego o slobodoumlju Kodeksa. Naravno, utvrđivanje »pravila igre« ima određeni društveni značaj, ali ne može doprinositi emancipaciji radnika ako ih lišava njihovog **istorijskog prava** na pobunu, a protiv onih društvenih grupacija koje ih životno ugrožavaju (eksploatacija i sl.). Osim toga, već postignuta ideološka legalizacija štrajka umanjila je njihovu efikasnost. O tome B. Kavčič navodi zanimljiv nalaz da su do 1965. godine štrajkovi u 90 odsto slučajeva okončavani ispunjavanjem zahteva štrajkača, dok se u poslednjih godinu dana zahtevi ispunjavaju samo u 20 odsto slučajeva (str. 39.). Ovaj podatak, pored brojnih drugih, upućuje na razmišljanje o ideološkom, političkom i pravnom »ozvaničenju« promena u klasnoj strukturi društva.

jer neizbježno proizlazi iz same prirode društvenog života«.[10] Prema tome, industrijski konflikt je »neizbježan i u samoupravnom socijalizmu«, te predmet svog rada ograničava na intraorganizacione konflikte i u tom okviru, još uže, na konflikt između radnika i menedžera (rukovodilaca). Karakteristična su za ovakav pristup društvenim sukobima, autorova određenja društvenog karaktera sukoba i samoupravljanja.

Sukobi između radnika i rukovodilaca imaju, smatra Županov, »kvazi-klasni« karakter, jer su vlasnici »odsutni« iz preduzeća, pošto je »pravno vlasništvo odvojeno od faktičke kontrole« (str. 430.). Autor podseća čitaoca na svoju ranije objavljenu tezu o tome da se »u dosadašnjem razvoju samoupravnog sistema ispoljila tendencija 'osamostaljivanja' menedžera od političke elite«, te da se formira posebna, menedžerska, elita, što dovodi do promene u konfiguraciji konflikta, tako da se može govoriti o trouglu: politička elita-radnici-menedžerska elita.

Konstrukcija trougla omogućuje zaobilaženje pitanja o klasnoj strukturi društva, što koncepcija elita-masa u principu dopušta. Iz »trougla« se naime, ne vidi da li su politička elita radnici i menedžerska elita ravnopravni partneri i podjednako moćni suparnici, ili su, po svoj prilici, obe elite suprotstavljene radnicima, bez obzira što postoje izvesne razlike između elita?!

Mimoilaženje pitanja o klasnoj strukturi društva još vidljivije je u tome što se svojinski odnos (odnos proizvodnje) najpre svodi na njegov pravni oblik, pa onda i u tom obliku iščezava iz vidokruga istraživača.[11] U tom slučaju se i samoupravljanje definiše mimo svojinske dimenzije. Samoupravljanje je za autora »model« i on upozorava da je i sam svestan kako može

---

10) J. Županov, Upravljanje industrijskim konfliktom u samoupravnom sistemu, **»Sociologija«**, Beograd, 1971. god., br. 3. str. 427.

11) U dva nedavno data intervjua nedeljnim revijama **VUS** i **NIN** jasno su izražene posledice isključivanja svojinskih odnosa iz analize. Pojam eksploatacije biva zamenjen pojmom deprivacije, umesto istraživanja najamnih odnosa opisuju se osećanja osujećenosti. Onda se može tvrditi, recimo, da karakter i oblik ponašanja zavisi od slučaja i izbora. Reagovanje depriviranih osoba, tvrdi Županov, zavisi od toga koja grupa figurira kao referentni okvir, da li će se neko odmeravati sa Kalkutom, Kosovom, Slovenijom, Italijom... i od toga da li su osujećene osobe respršene i skoncentrisane na jednom mestu, ako bi grupa depriviranih bila »koncentrisana na jednom mestu, onda je stvar slučajnosti da li će ta grupa izbaciti ultralijeve ili ultradesne parole« (**NIN** br. 1105. od 12. III 1972., str. 24—25).

Na ovakav način Županov tumači i uključenost studenata u »nacionalističku detonaciju« u Zagrebu. Takvo opredeljenje studenata (svakako izvesnog dela studenata) objašnjava se: (1) frustruacijom pojedinaca iz nekih zaostalih krajeva koji, strpani u jedan studentski dom uzajamno rezoniraju i tako nastaje jezgro pokreta; (2)postojanjem u republici više frustriranih grupa i (3) »sumnjivim prstima« koji pomenute frustracije podižu na nivo »sudbine nacije« (**VUS**, br. 1038. od 12. III 1972., str. 25.).

Za stanovište sistema karakteristično je i to da se sve što je izvan sistema posmatra sa podozrenjem i najčešće svrstava u isti koš sa patološkim pojavama. Kao da ih iznenada obuzme neka strast pa izgube osećaj

da mu se prigovori da ispituje »ono čega nema — naime, da je institucionalni model samoupravne organizacije samo jedna utopija i da je kao takav irelevantan za dinamiku konflikta između realnih društvenih grupa« (str. 431.). Uprkos tome što samoupravljanje shvata kao ideološki projekt, društvenu utopiju, autor smatra da ono može biti predmet sociološkog izučavanja, jer i utopija postaje »element realne situacije, ona ima i realne konsekvencije«, a time postaje i »legitiman predmet sociološkog izučavanja« (str. 431.).

Sociološko istraživanje tako shvaćenog samoupravljanja nije ništa neočekivano. Ali kada se ono uzima kao ideološki projekt ili utopija, onda začuđuje upornost sa kojom Županov nastoji da »raskine« vezu sa socijalnom filozofijom, a još više iznenađuje argumentacija, kojom nastoji da to i učine. Županov je izgleda uveren da se on lično »potpuno emancipira od socijalne filozofije« i smešta u »sociološko rezoniranje« time što radničku klasu posmatra kao realnu grupu (kakvu?), nasuprot onima koji je definišu kao »istorijski interes« (str. 431). U svom ogledanju sa socijalnom filozofijom, on se sučeljava sa jednim političarom i jednom njegovom izjavom o štrajkovima![12] U tako neravnopravnom duelu, naš autor veruje da spasava »znanstvenu sociologiju« od »socijalne filozofije«. Mada su u pitanju neravnopravni partneri, ipak teško može da se uoči neka značajnija razlika između »ideološkog projekta« i

---

za logičke nizove i klasifikacije čime se, inače ponose. Tako, Županov sve ono što je izvan »partijskog rasporeda« opisuje na sledeći način: »Ali postoje politike koje idu izvan toga okvira, nameću se kao 'radikalne" paralelne, koje žele čačkati mečku oživeti stare svađe, osobne netrpeljivosti, stare stavove, nesahranjene mrtvace postoji i 'partijska ulica', postoje i bivši, bivši i bivši, pokopane koncepcije, sahranjeni kremaljski uzori, ljudi koji su vlastitom ili društvenom krivnjom izgubili društveni identitet, pa im se sada čini da gube i poslednju šansu ako se situacija vrati u normalu« (**VUS.**) Tako o društvenoj situaciji, **nakon** političkog obračuna sa nacionalizmom, govori naučnik o kome novinar sa puno hvale piše da je to čovek potpuno predan nauci, koji »umjesto divljih ruža, bumbara i jagoda zamjećuje Webera i Parsonsa, 'ideološke projekte', aspiracije, tehnostrukture, sisteme stratifikacije i participacije. I destrukturacije«. i da »umjesto žaba. čereći jugoslovensko društvo analitički, šokantno, znalački, dokumentirano« (**VUS**). Revolucija nije »pišanje na plamen« ističe Županov (**VUS**).

12) Županov se poziva na tvrdnju Krste Crvenkovskog da štrajkovi (»obustave rada«) nemaju klasni karakter, jer se, navodno, odigravaju »unutar klase, unutar sistema u kome je ona (radnička klasa) dominantna snaga«, iz čega bi onda trebalo da sledi to da su štrajkovi upereni protiv »samovolje, zloupotrebe i uzurpacije njene vlastite birokratije« (**»Borba«**, 18. XI 1969.). Pomoću ovakve prezentacije »socijalne filozofije«, izgleda da se Županov zaputio dalje od raskida sa socijalnom filozofijom, što se recimo, vidi po njegovom nastojanju da »portretira« neke **neimenovane** intelektualce o kojima tvrdi da su »od apologetike« prešli na »društvenu kritiku« (navodnice potiču od Županova). Ovo je samo jedan od priloga jednome literarnom žanru koji se u nas neguje poslednjih godina a u kojem se u spletu neimenovanih ljudi prepliću »pravoverni«, »preobraćeni«, »zamaskirani«, »objektivni« itd. itd.

»istorijskog interesa«, odnosno obe tvrdnje u osnovi ostaju u ideološkoj ravni, samo nisu jednako uspešno »znanstveno« obrazložene (naučna ideologija i ideološka propaganda).

U drugom delu svoga rada Županov opisuje »američki sistem industrijskih odnosa čija je bitna odlika collective bargaining (kolektivno pregovaranje)« (str. 433.). Iz uporednog opisa dva modela (američkog i samoupravnog) i činilaca koji ublažuju ili podstiču konflikt, autor zaključuje da je kolektivno pregovaranje superiornije »u pogledu upravljanja konfliktom nego li samoupravni sistem«, što se može smatrati prirodnim, jer je prvi i »kreiran radi rješavanja konflikta *(konfliktni model)*, dok je samoupravni sistem kreiran kao sistem harmonične suradnje *(beskonfliktni model)*« (str. 437.).[13] Naravno, ne možemo se ljutiti na autora što dokazuje da je jedan sistem bolji od drugog. Međutim, samoupravni sistem ne samo što tretira nezavisno od svojinskih odnosa, nego u objašnjavanju njegovog nastajanja previđa da se ideja i praksa radničkih saveta (sovjeta, veća) javlja u revolucionarnom radničkom pokretu u žestokim društvenim sukobima, i da je jugoslovenski »model« samoupravljanja uveden, takođe, u vreme oštrih unutrašnjih i međunarodnih sukoba (1950. godina).

U zaključnom delu rada, Županov nastoji da popravi utisak koji čitalac može da stekne iz njegovog ranijeg nalaza o inferiornosti samoupravnog sistema, te odaje priznanje jugoslovenskom samoupravnom sistemu. Ta pohvala glasi: »Samoupravni sistem je depolitizirao štrajk i time pružio globalnom sistemu značajan ventil za ispuštanje pare (drugi je važan ventil masovna emigracija radne snage na Zapad), Jugoslavija je u toku poslednje dekade doživela blizu 2.000 štrajkova ali nijedan Istočni Berlin, nijedan Poznanj ili Gdanjsk« (str. 446.).[14]

---

13) Naučno je podsticajno razmatranje latentnih sukoba i odnosa nosilaca sistema prema njima.

Vladimir Arzenšek smatra da su latentni konflikti primereni društvenoj strukturi u kojoj imaju ulogu reafirmacije dominantne i reintegraciju devijantne strukture. Takva uloga latentnih sukoba zatvara krug: difuzna struktura — manipuliran konflikt — difuzna struktura. Vidi: V. Arzenšek, »Konfliktni modeli« i struktura jugoslovenskog društva, **»Sociologija«**, Beograd, 1971., br. 3., str. 369.

Prema oceni Županova krug nije potpuno zatvoren, ali se i ne pokazuje mogućnost da se otvori. Takvo stanje uslovljeno je samim institucionalnim modelom-statusnom nesigurnošću menedžera, političkog menedžementa, pomanjkanjem revandikacione orijentacije sindikata, kooptacijom radničkih lidera u upravu (str. 443.).

14) Upravo tu misao o samoupravljanju kao ventilu **NIN** izvlači kao poentu (bez komentara) u rubrici »Ljudi-vesti« (naravno sa fotografijom autora). NIN br. 1104. od 5. III 1972., str. 4.

Pomenuti događaji koji su mimoišli Jugoslaviju nisu dovoljno istraženi da bi se o njima dalo osnovano rasuđivati. Jedan od prvih analitičkih pokušaja potiče od italijanskih marksista (**»Rinašita«** je objavila diskusiju o temi **»Kako prići problemu socijalizma«**, a prenela je beogradska **»Politika«**

Izgleda da sociolozi koji se »strogo naučno« ograničavaju na bavljenje samo jednim izolovanim isečkom društvenog sistema ili socijalne psihologije, ne mogu da odole uznemirenosti pred nezahvaćenim prostranstvom društvenog života i njegovom složenošću. Pričinjava im se da izvan njihovog vidokruga caruju demoni, preteća zla postojećem poretku (čija bi poremećenost dovela u pitanje čistotu njihovog predmeta istraživanja).[15] Jedan od takvih bauka, kako je to jasno ispoljeno, u navedenoj pohvali samoupravljanju, jeste: *politizacija radnika.*

3. Modeli

Upliv ideološke ravni na sociološka razmatranja koja se bave društvenim modelima posebno je vidan u članku Zdravka Mlinara. On istoriju savremenog jugoslovenskog društva deli na dva modela-perioda a na osnovu opisa dva sistema vrednosti, koji su, navodno, karakteristični za ta dva različita perioda. Iskustvenu građu, na kojoj gradi svoju tezu, čine statistički podaci (službeni izvori) o političkim deliktima, privrednim i upravnim sporovima.[16] Smanjenje broja političkih delikata autor

---

13—23. III 1971. god.). U diskusiji je izneto mišljenje da su pomenuti događaji na Baltiku i celoj Poljskoj »manifestacija krize staljinističke koncepcije organizacije društva« (Bofa) i da su radnici Baltika bili socijalno **najsocijalističkija** grupa« koja odbija da identifikuje socijalizam sa staljinizmom (Pajeta).

Čini se da je u pomenutim događajima od posebnog značaja način na koji se pokušava oslobađanje društva od **harizmatskog** principa i osobe koja je oličenje ovoga principa. Za razliku od, obično, brutalnih obračuna i dubokih društvenih potresa do čega dolazi u borbi za »nasleđe harizme« (borba za vlast), sukobi te vrste posle Staljinove smrti samo su noviji istorijski primer, smenjivanje Gomulke prošlo je tako reći bezbolno (slično se događalo i prilikom smenjivanja Novotnog u Čehoslovačkoj). Izgleda da povratak sopstvenog identiteta građana, naroda, radničke klase sticanje samopouzdanja i afirmacija slobodne demokratske inicijative i ne može imati drukčiji do demokratski karakter. Time problem harizme u punom istorijskom značenju nije rešen ali ono što se u tom pogledu dogodilo u Poljskoj i Čehoslovačkoj nesumnjivo je vrlo značajan događaj u istoriji socijalizma.

15) Arzenšek ističe dva značajna obeležja savremenog jugoslovenskog društva: povećanu interesnu diferencijaciju i odsutnost institucionalizovanih konflikata. Mada je, smatra autor, društvo prevazišlo fazu latentnih konflikata, ono još nije stiglo u fazu njihove organizovanosti. Ali to nije problem kojim bi se uspešno mogla baviti sociologija?! »Fundamentalna norma: 'konfliktnog modela' jeste identifikacija opozicionih društvenih grupa. Nemogućnost identifikacije konfliktnih skupina, naravno, realna je osobina socijalne strukture a **ne** (podvukao autor) metodološki problem sociologije« (str. 368.). Kao da se time bavi sama struktura, a ne sociologija!

16) Z. Mlinar, Društvene vrednosti, razvoj i konflikti, **»Sociologija«**, Beograd, 1971., br. 3., str. 375—396.

Mada uzgred izražava žaljenje što ne raspolaže solidnijom iskustvenom građom, Mlinar ipak na onim podacima kojima raspolaže gradi celokupnu koncepciju svoga rada, a osnovanu tezu naziva »hipotetički zaključak«. Njegova evidencija zanemaruje, na primer, sigurno ne malobrojne kaznene i administrativne mere u oba perioda na koje se odnosi nje-

pripisuje »povećanju tolerancije«, što bi bila karakteristična razlika između dva perioda.

Prvi društveno-politički i vrednosni sistem, koji »okvirno određuje socijalistička vrednosna orijentacija«, karakterišu »društvene vrednosti beskonfliktnog sistema«: kolektivizam (socijalizacija), jednakost, socijalna harmonija, jedinstvo (mehaničko), socijalna sigurnost, radikalizam, (revolucionarnost, novost), budućnost (dugoročna perspektiva), svesno (plansko) usmeravanje razvoja, simboličko nagrađivanje (moralno, materijalno), lojalnost, netolerantnost (str. 377-387). Taj period u skladu sa već uobičajenim ideološkim ocenama, autor naziva »revolucionarni etatizam« (str. 375.). Pomenute vrednosti »predstavljale su polaznu tačku za uspostavljanje odgovarajuće institucionalne strukture i za promenu stvarnih odnosa među ljudima« (384). Takve promene sprovodi revolucionarni, politički pokret, »od gore na dole«, a »primeri za njegovo (sistema — N.P.) uspostavljanje u Jugoslaviji stvarno proizlaze neposredno iz sovjetskog sistema.[17](385) »Egalitaristički vrednosni sistem«, tako, proizvodi jedan sindrom koji isključuje konflikte uprkos tome što je »ekonomska baza« izdiferencirana u odnosu na »nadgradnju«

---

gov rad (Informbiro i kolektivizacija i otkup na selu, kao i druge mere koje se primenjuju, recimo, prema inteligenciji sve do naših dana). Po svoj prilici nije u pitanju količina podataka, niti tačnost službene statistike, već se radi o tome da je određena teorijska koncepcija unapred selektivna prema iskustvenoj građi, čak i onda kada se ona neposredno tiče »predmeta« o kojem se raspravlja.

17) Kao ilustraciju ove tvrdnje autor navodi da je prvi Ustav Jugoslavije »u velikoj meri bio kopija njegovog pretka iz staljinističkog razdoblja Sovjetskog Saveza. Ne može se naravno, sporiti uticaj ruskog staljinizma na jugoslovenski sistem uključujući i neposredno preuzimanje brojnih rešenja (političkih ideoloških itd.) ali za sociološko istraživanje daleko je relevantnije utvrditi na koje tendencije u jugoslovenskom društvu prijanja nalazi plodno tle staljinizam kao opšta karakteristika socijalističkih društava. U protivnom, problem staljinizma kada je reč o »neruskom« socijalizmu svodi se na uvoz-izvoz, kao da su pojedinačna socijalistička društva tranzitne stanice koje na duže ili kraće vreme pohodi ovaj putujući bauk, sa ili bez službene organizacije koja ga posreduje (Kominterna, Informbiro — uzgred rečeno, ne treba gubiti iz vida da je KPJ bila među inicijatorima osnivanja Informbiroa posle iskustva sa Kominternom). Po svoj prilici, staljinizam se niti može uvesti niti izvesti.

Kao što je ova teorijska orijentacija selektivna prema iskustvenoj evidenciji, tako je selektivna i prema društvenoj praksi za koju je vrednosni sistem relevantan. Takva selektivnost zanemaruje to da u jednom društvu ne postoji samo jedan vrednosni sistem, niti vladajući može da prožme celokupno društvo. zatim protagonisti jednoga sistema mogu biti samo njegove ideološke pristalice, a da sami žive potpuno suprotno ovome (štapske kuhinje za vreme rata i specijalni magacini za snabdevanje i druge privilegije posle rata). Ni o političkoj partiji ne može da se govori kao o nepromenljivoj skupini (čak ni kao o nepromenljivoj organizaciji), jer su očigledno, recimo, bitne promene u članstvu (nekada su seljaci činili većinu, a danas je u partiji samo simboličan broj seljaka, slično je i sa drugim grupacijama koje su **prolazile** kroz partiju), kao što je očigledno da se rukovodeći sloj nije izmenio, bar ne značajnije Ako se ove i druge realne okolnosti nemaju u vidu ostaje potpuno nejasno šta se podrazumeva pod pokretom ili političkom partijom.

koja je monolitna.[18] U dominaciji »nadgradnje« nad »bazom«, Mlinar vidi osporavanje »marksističkog zaključka o odlučujućoj ulozi »ekonomske baze« u odnosu na »pravno-političku nadgradnju« (385).

U drugom model-periodu »baza« će ojačati u odnosu prema »nadgradnji«, ispoljiće se realna socijalna diferenciranost. Vrednosne karakteristike sistema ovog modela-perioda alternativne su prvima: individualizam, individualna inicijativa; (ne) jednakost, diferencijacija; nužnost konflikta (prevazilaženje socijalne harmonije); jedinstvo kao sinteza različitosti; rizik (nesigurnost); reformizam, tradicija; sadašnjost, pragmatizam; spontanost, sloboda inicijative; materijalno nagrađivanje; nepolitičke vrednosti, stručnost, efikasnost; tolerantnost, otvorenost. Za razliku od prvog perioda, sada se uzajamno prožimaju socio-ekonomska i institucionalna struktura, takoreći jedna harmonija.

Između ova dva model-perioda, smatra Mlinar, postoje *radikalne* razlike u pogledu privredne razvijenosti društva, ali autor propušta da pokaže, eventualnu, vezu između realnih promena (radikalnih?) i vrednosnih sistema. Uprkos insistiranju na vrednosnom sistemu, autor ističe da je »glavni uzrok konfliktnih interesa u socijalističkom društvu nedovoljna materijalna proizvodnja koja ne može da zadovolji sve potrebe svojih članova« (395), dok bi »veći stepen razvitka i veća raspoloživost materijalnih dobara« smanjivala oštrinu konflikata (395.). Autor ističe da za potvrdu ove teze neće da upotrebi »istorijsku građu u svetskim razmerama«, već samo izjavljuje kako je ta teza »u skladu sa marksističkom teorijom društvenog razvoja« (395.).[19] Valjda da bi izbegao »vulgarni materijalizam«, autor uvodi u razmatranje i »subjektivne snage«, ali je dalje praćenje izlaganja otežano nerazumljivošću teksta.[20]

---

18) Za neistorijski pristup istraživanju društva, verovatno, najbolji primer je operisanje pojmom sindroma, koji, kada je lišen konkretnog istorijskog sadržaja u konkretnim istorijskim okolnostima, ima metafizički karakter i postaje ubojito oružje ideološke manipulacije. Vidi o tome članak J. Županova: **Egalitarizam i industrijalizam, »Naše teme«**, Zagreb, 1970. god., br. 2., str. 237—296.

19) Jedini teorijski izvor koji navodi u prilog ovoj tezi je rad R. Lukića **»Društvena svojina i samoupravljanje«**, »Savremena škola«, Beograd, 1964., str. 124.

20) Nejasnost teksta, verovatno, izražava teškoće koje ima autor u pokušaju da se liši mehaničkog odnosa »baza-nadgradnja«. Uz izvinjenje navodimo širi izvod iz zaključnog razmatranja Zdravka Mlinara o ulozi subjektivnih snaga u društvenim promenama: »Drugim rečima bismo mogli reći, da su subjektivne snage uz cenu povećanja političke nejednakosti (koncentracija vlasti) i ograničavanja slobode delovanja pojedinaca uspele za određeno vreme preskočiti u kontekst kojeg će doneti tek visoki stepen ekonomskog razvitka. Pošto je cena za takvo stanje previsoka, i pošto u danim okolnostima još ipak prevladava prioritet materijalnih kriterijuma (materijalna dobra i privredni rast), svedoci smo procesa uklanjanja onoga što će se — po svoj verovatnoći — u dugoročnoj perspektivi opet vratiti. To je prelaz od načela »svakome po njegovom radu« ka načelu »svakome po njegovim potrebama« (str. 396.).

4 Klasifikacije

Dok su do sada navedeni autori nastojali da uspostave izvesnu vezu svojih istraživanja sa istorijskim procesima i da odnose između pojava o kojim raspravljaju zasnuju na, manje ili više, sistematski prikupljenoj iskustvenoj građi, ima i takvih sociooloških radova u kojima se samo opisuju izvesni oblici društvenih odnosa a iskustvena građa upotrebljava se samo za njihovu ilustraciju. Ovi radovi su utoliko zanimljiviji što izražavaju nastojanja da se razmatraju društveni sukobi u globalnom društvu.

Radomir Lukić polazi od toga da su materijalne, ekonomske, vrednosti osnovni (ne i jedini) uzrok društvenih sukoba i da oni izražavaju slojevitost društva.[21] Lukić razlikuje dve vrste raslojavanja, jedna je naprosto rezultat »različite proizvodnosti pojedinih slojeva«, a druga se ogleda u eksploataciji (»proizvod rada pojedinih slojeva prisvajaju bez naknade drugi slojevi« — str. 342.). Dalje se pravi razlika između dve vrste eksploatacije, prva počiva na privatnoj svojini, a druga je »svojstvena našem socijalističkom, posebno samoupravljačkom društvu, nastala bez privatne svojine« (343).

U prvom slučaju radi se o klasnoj eksploataciji i klasnim sukobima. Ovakva eksploatacija je utoliko drastičnija pošto vlasnici (»špekulanti i pljačkaši«) teže brzom bogaćenju. Položaj više stotina hiljada ljudi u ovom delu društva je vrlo težak, posebno usled izostajanja zaštitne uloge sindikata i drugih društvenih činilaca (344).

U »socijalističkom delu društva«, autor opet nalazi razliku između dva oblika eksploatacije. Prvi je eksploatacija sezonskih radnika od strane socijalističkih radnih organizacija. Uprkos tome što tvrdi da je ovaj odnos eksploatatorski, Lukić ističe da odnosi nisu tipično klasni jer radnici eksploatatorske radne organizacije nisu postali kapitalisti, pošto eksploatacija nije trajna, niti su eksploatatori svesni da su eksploatatori (346). Toga nisu svesni ni sezonski radnici, tako da su oni međusobno ipak »drugovi«. Drugi oblik eksploatacije postoji u odnosu »između samoupravljača samih«. I ovde postoje tri podoblika: unutar pojedinih samoupravljačkih organizacija, između radnih organizacija u okviru privrede i između pojedinih privrednih i neprivrednih grana društvene delatnosti (javne službe i ustanove vlasti). Samo drugi podoblik je posledica delovanja tržišta, dok u preostala dva slučaja deluju drugi uzroci (346). U svakom od njih dolazi do raslojavanja, koje je sve dublje idući od prvog ka trećem podobliku.

To bi bili oblici »legalne eksploatacije«, ona nije neposredno pravno zabranjena, bez obzira koliko bi, eventualno, bili pro-

21) R. Lukić, Društveno raslojavanje kao uzrok društvenih sukoba u Jugoslaviji, **»Sociologija«**, Beograd, 1971., br. 3., str. 341.

tivni »načelima socijalizma i idealizma« (350). Uz njih širi se, naročito u poslednjim godinama, »nova vrsta eksploatacije — *ilegalna, nezakonita, protiv pravna eksploatacija... pljačkaša.* Ona počiva na mitu, korupciji, mahinaciji, proneveri, krađi i sl., i na tome izrasta *sloj eksploatatora* pljačkaša«. (350)

Lukić, dalje, posebnu pažnju usmerava na raslojavanje na osnovu »različite proizvodnosti rada«, koja bi, prema Lukiću, trebalo da ima izvesnu svetost i njeno narušavanje »u korist veće jednakosti ne bi značilo ništa drugo do težnju za eksploatacijom — za prisvajanjem viška boljih proizvođača« (351). Tržište, ukoliko ispravno funkcioniše potvrđuje ovu vrstu nejednakosti (351). Takvo raslojavanje počiva na principu »raspodele prema radu« i »tesno je vezano za sama načela socijalizma« (351). Autor nastoji da iz *ovog* konteksta izmesti i u sasvim *drugačijem* kontekstu posmatra one nejednakosti »koje nastaju na drugim činiocima — napr. na monopolu, na prirodnoj renti, na državnoj ekonomskoj politici itd.« (351). Ispada da tržište i primena principa »raspodele prema radu« ne posreduju u ovom »prljavom poslu«.

Posle opisivanja osnova i oblika raslojavanja, nalazeći da »dosadašnji pokušaji konstrukcije jedne sistematske teorije o našoj društvenoj strukturi nisu naišli na šire prihvatanje, Lukić izlaže svoj »pokušaj sinteze«.[22]

Lukić identifikuje »nekoliko velikih slojeva koji prožimaju celo društvo i određuju njegovu slojnu strukturu«, to su: viši, srednji i niži sloj i sirotinja.

U viši sloj spadaju »bogati seljaci, bogate zanatlije, ugostitelji i slična zanimanja, bogati rentijeri, bogati pripadnici slobodnih profesija, birokrati (u koje treba ubrojiti visoke političke radnike, visoke stručnjake i vodeće osoblje u politici) u društvenim i državnim organima, i tehnokrati (u koje se obrajaju isto tako visoki stručnjaci i vodeće osoblje u privredi)«; ovima se dodaju i dva »ivična« sloja — »špekulanti i pljačkaši« (356.).

Duži ili kraći spisak pripadnika ovoga sloja ne otklanja osnovni nedostatak ove »definicije«, a to je *osnov* formiranja ovog posebnog sloja. Obim materijalnog bogatstva, društveni ugled, svest o zajedničkim interesima i tome odgovarajuće ponašanje još uvek ne pokazuju šta ovaj sloj čini homogenim u odnosu prema drugim slojevima. Čak ni eksploatacija o kojoj Lukić opširno govori ne bi mogla da se uzme kao samostalan osnov raslojavanja, a još manje kao princip integracije posebnih slojeva u društveni sistem. I ona sama je izraz (izveden pojam) *klasnog karaktera društvene podele rada i svojinskog monopola,* ali to Lukić ne uključuje u analizu realnih društvenih odnosa.

---

22) Od novijih shvatanja Lukić ovde ima u vidu članak Milana Kangrge Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase, »Praxis«, Zagreb, 1971., br. 3—4. i izvode iz jednog izlaganja Stipe Šuvara koje je prenela »Politika« (7—9. 1971.).

Niti nalazi neki drugi pristup njihovom proučavanju kojim bi se izbegle i neke logički ne baš beznačajne greške. Tako, recimo, autor uzima eksploataciju kao osnovnu odredbu pojma klase, zatim utvrđuje postojanje eksploatacije u jugoslovenskom društvu, ali iz toga sledi da klasa: *nema*. Nego »klasu eksploatatora. . . čine izvesni podslojevi našeg višeg sloja« (357). Znači, uži deo celine ima opštije obeležje od same celine. U tom slučaju mogućna je potpuna proizvoljnost u određenju klasne strukture društva i klasa što postaje stvar dogovora. »Oni koji smatraju da bitno merilo za razlikovanje društvenih klasa nije eksploatacija, nego, recimo, razlika u bogatstvu, načinu života i sl. mogu, naravno, da ceo ovaj sloj smatraju jednom klasom ili nekolikim klasama« (357).

Sledeći je *srednji sloj* koji se »sastoji iz ljudi srednjeg imovnog stanja, koji po pravilu nisu eksploatatori, ni eksploatisani, iako privremeno mogu doći i u takav položaj« (357). I u ovom slučaju postoje podslojevi: srednji seljaci, zanatlije, ugostitelji i slična zanimanja zasnovana na privatnoj svojini, a u socijalističkom sektoru to je najveći deo radnika i službenika u privredi, službenika u državnim organima i javnim službama, kao i najveći deo pripadnika slobodnih profesija« (357). Ovaj sloj čini najveći deo stanovništva i »zbog svog položaja zlatne sredine«, tvrdi Lukić, »igra ulogu otpornika koji razdvaja glavne strane u sukobu (viši i niži sloj) i ublažava njihov sukob« (358). Ova tvrdnja stoji nasuprot rezultatima brojnih istraživanja, koja pokazuju da je ova »zlatna sredina«, zapravo, sprovodnik i značajan nosilac totalitarnih sistema.[23]

Preostala dva sloja opisana su sa manje podrobnosti. *Niži sloj* »sačinjavaju ljudi koji jedva obezbeđuju minimalnu egzistenciju i koji su često i eksploatisani« (358). Podslojeve čine seoska sirotinja, niži slojevi radničke klase, nezaposleni radnici i »poneki službenik ili pripadnik slobodnih profesija« (358). »Ukoliko su po pravilu eksploatisani. . . oni čine proletarijat u pravom smislu reči, tj. jasno izdvojenu klasu« (358). I na kraju ove klasifikacije sledi *»sloj pasivne sirotinje,* seoske ili gradske, prosjaka, skitnica i sl., ljudi u znatnoj meri degradiranih«, podslojeve čine gradska i seoska sirotinja (358).

Na kraju prikaza ove na prvi pogled iscrpne i realistične slike jugoslovenskog društva može se primetiti da nedostaju dve bitne i realne dimenzije društvene strukture — *svojinski i politički odnosi.* Kada je to ispušteno, onda postaje nemoguće da se ustanovi na čemu stvarno počiva hijerarhijski sled »više«, »srednje«, »niže«, i otkud to da su neki slojevi izvan ovoga sle-

---

23) Vidi o tome: H. H. Gerth, **The Nazy Party: Its Leandership and Composition** u: R. Merton, **Reader in Bureaucracy,** Glencoe, 1960., p. 100—106, 110—112; S. M. Lipset, **Politički čovek,** »Rad«, Beograd, 1969., str. 165—217. T. Adorno, **The Autoritarian Personality,** New York, 1964., E. From, **Bekstvo od slobode,** »Nolit«, Beograd, 1964.

da (sirotinje, na primer). Osim toga, zanemarivanje *društvenih zakona* u nastajanju i promenama društvene strukture čini bezvremenom napravljenu klasifikaciju (isključen je *istorijski* pristup društvu).

II U SUSRET ISTORIJI

Do sada razmatrani sociološki radovi ili izdvajaju predmet razmatranja iz šire celine bez jasno određene veze sa njom, ili pak, polaze od »društva uopšte« i iz društvene prakse uzimaju izvesne činjenice radi slikovitijeg prikazivanja manje ili više uspelih logičkih konstrukcija. Zajednička im je osobenost, kako je već rečeno, *odsustvo istorijskog pristupa društvu.*

Za one sociologe koji usvajaju Marxovu teoriju društva i njegov metod istraživanja istorijski pristup se podrazumeva, društvo koje se istražuje jeste *konkretni istorijski totalitet.* To ne znači da je neophodan uvid samo u *proces nastajanja* konkretnog tipa društvenog sistema, već se on mora uzimati i kao *prolazni oblik.* Onda kada se konkretni tip društvenog sistema, bilo da je reč o građanskom ili socijalističkom društvu tretira kao nepromenljivi (»društvo uopšte«, »prirodni oblik društva«), sociološka istraživanja bivaju sputana ideološkim sistemima i načinom mišljenja. Naravno, ideologije imaju i svoje posebnosti, i građanske i socijalističke, kao što postoji i brojni prelazni oblici.[24]

Za radove koji pripadaju marksističkoj teorijskoj orijentaciji značajne su dve karakteristike: prihvatanje datog društvenog sistema kao »konačno pronađenog« društva, uz izvesna kritička zapažanja i nastojanja da se iznutra modifikuje (Jože Goričar) i, drugo,, nastojanja da se kritički prevlada datost otkrivanjem i razvijanjem onih tendencija u njoj koje su na tragu komunističke zajednice ljudi. (Rudi Supek).

1. Goričarev »trougao«

Goričar smatra da je sukob »svaka strukturalno uslovljena suprotnost, kako u globalnom društvu, tako i u pojedinim njegovim segmentima« a žarišta sukoba nalaze se u odnosu »glav-

24) U ovom članku ne možemo da se upuštamo u razmatranje onih radova koij imaju neposredno ideološko-propagandni karakter ili su pod neposrednim uticajem zadataka koji otuda proizlaze. Ovi radovi zaslužuju posebnu pažnju zbog velikog uticanja na javnost zahvaljujući organizacionim, materijalnim i drugim privilegijama koje njihovim autorima pruža partijski i državni aparat i status sredstava masovnog opštenja. Naročito bi bilo interesantno istraživati idejne izvore i načine uspostavljanja saglasnosti između određenih teorija o društvu i tehnika prikupljanja građe i njihovom izlaganju (kibernetika, futurologija itd.).

nih strukturalnih elemenata institucionalne strukture našeg društva« (»država, samoupravljanje i robno tržište«.[25]

On usvaja Marxovo shvatanje države kao »političke države«, sile iznad društva, odakle dalje sledi da se »država i samoupravljanje u principu međusobno isključuju« (135). Prema tome, politička država je *klasna* organizacija društva i kao takva podrazumeva monopol političke vlasti, profesionalne političare i političko otuđenje građana, a samoupravljanje se shvata kao socijalistička demokratska zajednica koja podrazumeva ukidanje monopola političke vlasti, deprofesionalizaciju političke i političko razotuđenje građana (136). O tome da je jugoslovensko društvo organizovano kao politička država svedoče podaci o socijalnom sastavu skupština društveno-političkih zajednica, gde su radnici u sve neznatnijem broju (u većini nikada nisu ni bili), činjenica da se državnost gradi odozgo na dole (i samoupravljanje je uvedeno državnim zakonom), kao i to da je izborni sistem deo tako izgrađene državnosti.

Nasuprot takvoj državi nalazi se rudimentarno samoupravljanje. Ono nije samo omotano *državnim omotačem*, već i *zakonitosti tržišta* prinuđuju radne organizacije da se ponašaju kao »*kolektivni privatni vlasnici*«, čime se »samoupravljanje radnika reducira na njihovu participaciju u upravljanju takvom kolektivnom svojinom« (138). Robna privreda i privatna svojina, dodaje autor, samo su dve strane iste pojave koja nema socijalistički karakter.

U ovom trouglu — *država, samoupravljanje* i *robno tržište* — nalaze se žarišta društvenih sukoba. Njihov aktualni odnos određuje se na sledeći način: »država je pod uticajem tržišta i samoupravljanja, samoupravljanje je pod uticajem države i tržišta, a tržište je samo pod uticajem države« (140). Da bi radničko samoupravljanje uticalo na tržište, bilo bi neophodno da

---

25) J. Goričar, Žarišta globalnih konflikata u jugoslovenskom društvu, **Referati**, tom 3., str. 135.

I Mihailo Popović nalazi polje istraživanja društvenih sukoba u odnosu između »glavnih kompleksa (podstruktura)«, koje čine centralno-administrativni, tržišno-buržoaski i samoupravno-socijalistički kompleks (M. Popović, Heterogenost društvenih sistema i sadašnja kriza jugoslovenskog društva, **»Sociologija«**, Beograd, 1971., br. 3., str. 421). Ove podstrukture su »međusobno suprotstavljene po svojim principima i vrednostima kojima se orijentišu«, ali je, dodaje autor, »njihovo zajedničko prisustvo na određeni način i u određenom istorijskom kontekstu funkcionalno nužno« (421). Društvo zapada u krizu onda kada »preteže disfunkcionalna heterogenost društvenog sistema«, a tome posebno doprinose nacionalna heterogenost i različita razvijenost pojedinih regiona u Jugoslaviji (422). Simptomi krize jugoslovenskog društva su: (1) »stalno gomilanje problema koji se ne rešavaju«, (2) »ozbiljno odsustvo odgovornosti« i (3) »nedostatak društvenih kriterija i efikasne društvene kontrole ponašanja privrednih, političkih i drugih subjekata« (422). Ne nameravajući da ih posebno razmatra, Popović izdvaja dve vrste uzroka krize jugoslovenskog društva: (1) »objektivne teškoće i probleme. . . « i (2) »nedostatak jedne razrađene, dovoljno jasne i koherentne političke koncepcije razvoja društva« (422).

radnička klasa najpre osvoji političku vlast i da, onda, preko *radničke države* utiče na robno tržište. Uticaj samoupravljanja na državu za sada se svodi na to što »ideologija samoupravljanja« daje izgled legitimnosti i na određen način utiče na ponašanje nosilaca političke vlasti.

Protivrečnost između države, samoupravljanja i robnog tržišta izražava se kao *sukob interesa* društvenih nosilaca ovih institucija: *državne birokratije, tehno-birokratije* i *radničke klase.*

Radnička klasa obuhvata sve one članove društva koji rade u materijalnoj proizvodnji u najširem smislu (tehnološkom), u raspodeli i razmeni, a koji su, ističe Goričar, *»objektivno deprivilegovani bar u pogledu socijalne pozicije u ekonomskoj strukturi, u pogledu uloge u društvenoj organizaciji rada i u pogledu veličine udela u društvenom bogatstvu«* (144). Takvo određenje radničke klase, oslonjeno na već poslovičnu Lenjinovu definiciju klase, sadrži i jednu novinu koja pojam klase čini manje jasnim. Naime, umesto o *eksploataciji* govori se o *(de) privilegovanosti.* To se ne može uzeti za »greh« u odnosu prema Lenjinu, ali se može reći da ova novina umanjuje jasnoću pojma klase (privilegije su samo izraz dublje društvene nejednakosti i eksploatacije), jer se ne određuje *osnov* sticanja privilegija (svojinski odnosi). Inače, značajno je to što Goričar pomenutim određenjem klase obuhvata, osim radnika u materijalnoj proizvodnji, i sve one koji u društvenoj organizaciji rada imaju ulogu izvršilaca, čime se samo dotiče klasni karakter društvene podele rada.

U oblasti materijalne proizvodnje, prema radničkoj klasi nalazi se *tehnobirokratija* (»oni koji su u pogledu svoje pozicije u ekonomskoj strukturi, u pogledu svog udela u društvenoj organizaciji rada i u pogledu svog udela u društvenom bogatstvu u odnosu na radnike objektivno privilegovani« (str. 144). Ona je »najbliža klasi koja je suprotna radnicima«, ali to ne znači da se ona može negativno odrediti, recimo kao »kontraklasa«.[26] Samo, ni Goričar ne daje zbirni naziv ovoj klasi (vladajuća klasa?). Tehnobirokratija ima u svojim rukama skoncentrisanu društvenu moć zahvaljujući hijerarhijskoj organizaciji rukovođenja i upravljanja a ima veliki uticaj i u organima samoupravljanja u kojima je brojčano sve prisutnija, naročito u upravnim i poslovnim odborima. Usled toga, tehnobirokratija je protagonista društvenih sukoba unutar radne organizacije pa i na ostalim nivoima globalnog društva.

---

26) Teoriju o »kontraklasi« zastupaju u nas A. Dragičević, **Reforma i revolucija,** »Narodne novine«, Zagreb, 1968., str. 25—53. i Stipe Šuvar, **Sociološki presjek jugoslavenskog društva,** Školska knjiga, Zagreb, 1970., str. 16—18. Njihova određenja pojma »kontraklase« još manje su precizna od Goričareve definicije birokratije, tehnobirokratije i političke birokratije.

U određivanju pojma *birokratije* Goričar nailazi na nešto veće teškoće, što je čest slučaj sa sociolozima (kao da iz »ptičje perspektive« posmatraju društvo pa je za razliku od onog »gore« sve ono što je »dole« daleko jasnije).

Već prilikom definisanja tehnobirokratije, pozivajući se na »stanovište marksističke teorije klasa«, Goričar poput mnogih drugih zastupa gledište da birokratija *i jeste i nije* klasa. Bila bi klasa po tome što se nalazi nasuprot radničke klase, a nije klasa jer nema u privatnoj svojini sredstava proizvodnje. Pri ovome gubi se iz vida razlika između *pravnog* i *sociološkog* određenja svojine.[27] To je svođenje svojinskih odnosa na njihov pravni oblik, a pošto je politički ukinuta privatna svojina kao vladajući odnos (Ustav i zakoni), onda se čini kao da je osnov hegemonije birokratije vrlo neodređen. Onda se pojam birokratije određuje pomoću pojma društvene moći, a da se ne utvrđuju svojinski osnovi društvene moći. Goričar smatra da je »osnovna karakteristika (birokratije) *moć* (kod državne birokratije ona je institucionalizovana u vlast) kao mogućnost barem relativno samostalnog odlučivanja, zajedno sa onim mehanizmima društvene prinude koji omogućava da se odluke sprovode u život, da ih ljudi prihvataju« (147). On naglašava da pojam birokratije upotrebljava u »posve neutralnom smislu bez ikakvog vrednovanja. . . otprilike onako kako ga je definisao Max Weber« (152).

»Vrednosno neutralna« sociologija nije spasila od zagrljaja ideologije ni njezinog gorljivog pobornika Webera koji o sebi samom reče da je »klasno svestan buržuj«.[28] Slično može da se primeti i Goričarevoj definiciji izvora moći birokratije i određenju pojma političke birokratije. Privredna birokratija dobija moć od vlasnika sredstava proizvodnje (kapitalista, države ili radnih kolektiva), državna birokratija crpe svoju moć iz ovlašćenja legitimnog nosioca suvereniteta, a podvlači dalje Goričar *»politička birokratija dobija moć od političkih organizacija, odnosno od političkog pokreta«* (147). Autor naglašava da je društvena moć derivativnog karaktera i da je sredstvo za stručno izvršavanje naloga njenog mandata (147). Osnovna moć političke birokratije, ističe dalje autor, ne nalazi se ne toliko u postojećem poretku koliko u njenom »istorijskom poreklu« (147).[29]

---

27) O tome će biti reči u završnom delu ovoga članka.

28) O klasno-ideološkoj poziciji Maxa Webera vidi pogovor Vojina Milića Veberovom delu **»Protestantska etika i duh kapitalizma«**, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1968., str. 262—283. O istom problemu vidi različite ocene Mihaila Popovića i Vojina Milića (**»Sociologija«**, Beograd, 1969. br. 1., str. 155—159 i 160—175.).

29) Sociološko-istorijsko istraživanje odnosa mandata i mandatora ne bi moglo da zaobiđe razmatranje socijalne, idejne i političke slojevitosti revolucionarnog **pokreta** i promene u odnosima između pojedinih delova pokreta. Kao što pokret nije nepromenljivi etitet, to nije ni **partija**, pošto se i njezin socijalni sastav periodično toliko menja da slojevi koji u jed-

Teza o derivativnom karakteru moći birokratije mogla bi se donekle dovesti u pitanje uvidom u originalne izvore njezine moći, u njenom *privatno-svojinskom odnosu prema suštini države kao hijerarhijske organizacije* (Marx). Ovome može da se doda i njena osamostaljenost u odnosu na društvo i samoreprodukcija pod uslovima koje sama određuje (kooperacija, ekskomunikacija, horizontalna rotacija itsl.). Uprkos tome što sve to autor ne gubi iz vida ostaje nerazjašnjeno pitanje o tome ko je stvarni nosilac suverenosti i u čijem su vlasništvu sredstva proizvodnje. Što se tiče teze o *dobijanju* moći od političke organizacije i političkog pokreta i o njenom *istorijskom poreklu*, to tek treba da se dokaže *istorijskom* analizom, da se ne bi ostalo na *mitskom* ili *ideološkom* predanju o poreklu vlasti, što je inače najčešći slučaj u pribavljanju legitimnosti vlasti.

Upravo u ovom času kada se analiza zaputila u susret istorijskom pristupu u sociološkom istraživanju društva, zastalo se u senci ideologije. To je sasvim primetno u daljem izlaganju o političkoj birokratiji, reformama i izlazu iz društvene krize.

Političku birokratiju čine, prema Goričaru, »prvenstveno funkcionari i profesionalni političari koji deluju u centrima političkog odlučivanja, što su naročito rukovodeći organi Saveza komunista« (141). Ona, tvrdi autor, nema jedinstven interes pošto je »programski usmerena na sve tri glavne institucije našeg društvenog sistema« (141). Ona je, prema tome, prisutna i u svim trima »klasnim pozicijama, pa i u poziciji radničke klase« (142). Žaleći se da ne raspolaže iskustvenom građom o njenoj stvarnoj društvenoj poziciji, Goričar ipak tvrdi da se iz »njenih političkih akcija« može zaključiti da je njeno težište na samoupravljanju (141). Dopušta, doduše, da to i ne mora biti baš sasvim tako, ali onda se radi o pojedincima i grupama koji se priklanjaju državnoj birokratiji i tehnobirokratiji.

Naravno, ne može se ni tvrditi da postoji apsolutno jedinstvo političke birokratije, kao što to nije slučaj ni sa drugim društvenim klasama ili slojevima. Samo to ne znači da to jedinstvo u osnovi ne postoji, te da su odstupanja od njega plod slučajnosti, »deformacija«, pojedinaca ili grupa. U težnji da se izdvojeno opiše svaka klasa ili sloj gubi se iz vida bitno obeležje njihovog udela u uspostavljanju društvenog sistema. Usled toga ne

---

nom trenutku čine većinu, ubrzo skoro nestaju ili se svode na neznatnu manjinu (seljaci). Zatim, relativni odnosi između socijalnih slojeva u partiji ne moraju biti promenjeni da se promeni njihov ljudski sastav. Takve promene u revolucionarnom pokretu i »cirkulacija masa« kroz partiju a prema relativnoj nepromenljivosti »elite« osporile bi tezu o odnosu mandata i mandatora (podsetiti se treba i na čuvenu Brechtovu izjavu povodom pobune radnika u Istočnom Berlinu 17. juna 1953. u kojoj odgovara na stav sekretara udruženja pisaca prema kojem je narod proigrao poverenje vlade i da ga samo udvostručenim radom može povratiti; ako je tako, kaže Brecht, zar nije kudikamo jednostavnije da vlada raspusti narod i izabere drugi!).

vidi se ni uloga političke birokratije u globalnom društvu (uspostavljanje i održavanje jedinstva društvenog sistema).

Politička birokratija nalazi se u središtu Goričarevog »trougla« koji simbolizuje društveni sistem, ali se ne uzima kao središte, činilac integracije »trougla«, odnosno društvenog sistema, već se isključivo tretira kao difuzna masa koja je prisutna u svim društvenim institucijama i drugim klasama. Tako ispada da je ima »svugde i nigde«, kao što se unutar istog načina mišljenja i društvena svojina »definiše« kao nešto što je »svačije i ničije«.

Kao što se tvrdi da je moć birokratije dobivena, može se tvrditi kako je se ona može dobrovoljno odreći. Voluntaristička koncepcija dobijanja i davanja postaje okvir u kojem se recimo, razlika između »reči i dela« uzima za osnovnu društvenu protivrečnost. Ovome, na žalost, ne odoleva ni Goričar kada raspravlja o neefikasnosti države i o neuspesima reformisanja privrede i društva. Videti neuspeh reformi u tome što ih se »subjekti kojima su namenjene (odluke o reformi — N. P.) u većini ne pridržavaju, niti ih izvršavaju« (140), znači zapostaviti bitno pitanje za sociološku analizu. Mogu li, recimo reforme sprovesti oni koji nemaju za tako nešto potrebnu društvenu moć, makoliko bi formulisane odluke za njih mogle biti prihvatljive, odnosno: mogu li odluke koje, navodno, odgovaraju radnicima sprovesti oni društveni činioci koji imaju društvenu moć, ako one ne odgovaraju njihovim interesima?

O društvenoj moći Goričar raspravlja i prilikom postavljanja pitanja o izlasku iz društvene krize, »pat-pozicije«, u kojoj se nalaze osnovne institucije i njihovi nosioci. On smatra da izlaz treba da se traži u onim *društvenim sukobima* koji slabe državu kao političku silu iznad društva i jačaju samoupravljanje, zatim slabe tržište koje reprodukuje privatno-svojinske odnose i jačaju efikasno društveno planiranje i, treće, razvijaju radničko samoupravljanje od radne organizacije do nivoa federacije (150). Progresivnu usmerenost u takvoj situaciji imaju, pre svega, radnički štrajkovi, a način rešenja aktualne društvene krize u prvom redu zavisi od *»globalne preraspodele društvene moći«* (151). Da li je takvo rešenje moguće nije samo praktično pitanje već i problem temeljnih sociooloških istraživanja.

Mada bismo se mogli složiti sa Goričarem što se tiče usmerenosti radničkih štrajkova i njihovog principijelnog značaja za rešenje društvene krize, možemo da primetimo da se izlaz iz krize ne može videti ukoliko se sociološka analiza kreće samo unutar pozitivnog društvenog sistema i ne otkriju društveni procesi i nosioci progresivnih izmena datog društvenog stanja. Izlaz o kojem on govori ne proističe iz njegove analize već je više izraz dobronamernosti i želje da se stvari reše na opštu do-

brobit.[30] U takvom razmatranju o stanju i mogućem rešenju protivrečnosti, izražava se odsustvo istorijskog pristupa, kojim bi se otkrile one dimenzije aktualne društvene prakse po kojoj je mogućnost rešenja, istovremeno, i verovatna i realna.

2. Istorija države i čovekova istorija

Pitanje o izlasku iz krize u kojoj se nalazi jugoslovensko društvo ne može se razmatrati mimo uvida u krizu socijalističkog društvenog sistema i dubljeg uvida u osnovne tokove *revolucionarnog praksisa* kao dinamičnog momenta konkretno-istorijskog totaliteta kakvo je savremeno društvo.

Društveni sistem je samo okvir u kome se ispoljava kriza društva, on je, zapravo, oblik same krize. Upravo zbog toga i ne mogu da se identifikuju karakteristike krize (uzroci, oblici, rešenja) sa stanovišta sistema. Nasuprot ovom stanovištu i njemu primerenom sužavanju polja istraživanja na granice društvenog sistema, čak i uže od toga, neophodno je ostvariti temeljit uvid u istorijsku dinamiku društvene strukture, čija je bitna tačka odnos *revolucionarnog pokreta* i *društvenog sistema.* Takav uvid i sam je momenat revolucionarnog praksisa.

U tom smislu Rudi Supek piše da je »stvarno dokidanje i prevazilaženje (sistema — N. P.) moguće samo u revolucionarnom činu, dakle, u *obliku pokreta.* Pokret je onaj koji ruši jedan sistem, koji ga negira ali i uspostavlja, potvrđuje. Pokret je unutarnja protivrečnost svakog sistema: pomoću pokreta sistem se doista »otvara« u povijesnom smislu, a iščezavanjem pokreta se ponovo zatvara.[31] Bitni činioci u ovom odnosu (sistema i istoriciteta) su najpre čovek kao svojevrsni totalitet, zatim društvene grupe, te društveni procesi i, konačno, i samo osveštavanje o društvenoj egzistenciji (kritička svest čoveka, samosvest).

---

30) Do rešenja sadašnjih protivrečnosti u jugoslovenskom društvu na sličan način dolazi i Miroslav Radovanović u svom radu sa karakterističnim naslovom »Savremeno jugoslovensko društvo u sukobu sa samim sobom«, **»Sociologija«**, Beograd, 1971., br. 3. Radovanović razlikuje četiri suprotstavljene tendencije u jugoslovenskom društvu: privatno-svojinsku, ili sitno-buržoasku, korporativno-svojinsku ili tehnokratsko-menadžersku, državno svojinsku ili politokratsku i društveno-svojinsku ili samoupravno-komunističku. Posle opisa društvenih protivrečnosti i socijalnih nosilaca pomenutih tendencija, autor izražava **veru** u uspeh samoupravljanja i pobedu komunizma i to pod uslovom **da dođe** »do revalvacije devalviranih komunističkih ideja i vrednosti i radikalnijeg oživljavanja komunističkog pokreta« (str. 413.). Tako nešto »može se desiti u tekućoj deceniji našeg društveno-ekonomskog razvoja ka komunizmu«, ako se već nije dogodilo u protekloj deceniji (u kojoj izdvaja govor predsednika SFRJ i SKJ 1962., smenjivanje Rankoviča 1966. i studentske demonstracije 1968. godine) (str. 415.).

31) R. Supek, Historicitet, sistem i sukobi, **»Sociologija«**, Beograd, 1971. br. 3., str. 331.

Čovek nije samo »član društva«, jedinka integrisana u društveni sistem, nego je i pre svega i sam totalitet, »idealni totalitet društva« (Marx), životodajno vrelo uspostavljanja i menjanja oblika društvenosti. Toj stvarnosnoj razlici odgovara i pojmovna razlika između rada i proizvođenja kao dvaju posebnih vidova čovekove delatnosti. Na ovu razliku upozorava Supek oslanjajući se na Marxove spise. Dok »rad i podjela rada imaju *ulogu posredovanja* ili sredstava pomoću kojih nastaju različite ustanove (vlasništvo, pravo, država) . . . pojam proizvodnje je kod Marxa širi od pojma rada, jer se ne odnosi samo na djelatnost usmjerenu na vanjske predmete i njihovu preobrazbu, nego i na samoobnavljanje i razvitak pojedinca i društva« (337). Jasnim razlikovanjem *rada* (reda, poretka i sistema) i *akcije* (promena, pokret, transcendencija), naglašava se konkretno-istorijska delatnost pojedinca, a ne samo naroda, klase, grupe (338).

Obnova Marxove teorije društva (socijalne revolucije) i njegovog metoda u istorijskim istraživanjima samo je prolegomena za sociološko istraživanje savremenog društva. Kritički prodor u *čovekovu istoriju*, dakle, preko okvira *istorije države i prava*, podrazumeva razvijenu teoriju o društvu i odolevanje omamljenosti ideologijom i brojnim predrasudama.

Otkrivanje i istraživanje čovekove istorije nailazi na jednu značajnu zapreku u vidu *harizme*. Kao njene bitne karakteristike Supek je u usmenom izlaganju u Portorožu označio: »monopoliziranje istorije«, »distanciranje od društva« i »degeneriranje čovekovog sveta i društva«.

Harizma sužava istorijski horizont čovekovog sveta, mitska obrada istorije lišava ga ne samo sopstvene prošlosti, nego i budućnosti. Čovek je pod stalnim pritiskom da vezuje sopstvenu i društvenu sudbinu za biografiju harizmatskog vođe, i ukoliko ovome podlegne gubi sopstvenu biografiju.[32] Postojanje hariz-

32) Jedan od osnovnih oblika otuđenja čoveka u socijalističkom društvu jeste identifikacija sa vođom. U tome je sadržana dvostruka regresija, smatra F. Neumann, pozivajući se na S. Freuda (**Massenpsychologie und Ich-Analyse**, G. W. Bd. XIII, London, 1940.). To je regresija u odnosu na ostvarenu emancipaciju pojedinca iz horde i, drugo, oštećenje ili gubitak ličnosti savremenog čoveka. F. Neumann, **Angst und Politik**, Reine Recht und Staat, Nr. 178/179, Tübingen, 1954. Štampano u **Demokratischer und autoritärer Staat**, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt a/ Main, 1967.

Na planu realnih društvenih odnosa harizmatski princip legitimizacije političke vlasti je simptom prisustva **predgrađanskih** oblika organizacije društva, odnosno postojanja izvesnih obeležja feudalizma u savremenom socijalističkom društvu. Uvid u realne izvore harizme u socijalizmu omogućuje izlaz iz »matice iracionalističke mistike« u kojoj se »harizma ne može pojmovno analizirati i shvatiti«, što je G. Lukács napisao u kritici Pareta i Webera (G. Lukács, **Razaranje uma**, »Kultura«, Beograd, 1966., str. 498.). Kritički odnos prema harizmi i nije moguć ako se ne posmatra iz perspektive razvijene demokratije, što je bilo otežano Paretu i Weberu, jer u Italiji i Nemačkoj nije ni bilo razvijene građanske demokratije (str.

me daje posebno obeležje i društvenim sukobima, a i sama predstavlja samostalan izvor sukoba posebne vrste (borba za vlast na vrhu partijsko-državne hijerarhije i za »nasleđe harizme«).[33]

Harizma je samo simptom moći države nasuprot nemoći čoveka i njegove zajednice i ispraznosti čovekovog života (otuđenje). Za sociološko-istorijska istraživanja, u pitanju nije biografija harizmatskog vođe sama po sebi, već se radi o utvrđivanju stvarne veze između ovog principa u organizaciji društva, o istraživanju pojavnih oblika čovekovog otuđenja u različitim sferama društvenog života, i još više o tome da se odgonetne istorijska uslovljenost te veze. Neposredno i puko poricanje harizme kao konkretne biografije ne mora biti i osporavanje njenih društvenih pretpostavki, zato je nužno otkriti stvarne uzroke njenog postojanja u datom obliku i konkretnom društvenom značenju. Ovim se, onda, otvara i mogućnost ukidanja harizme razvijanjem oblika društvenosti u kojima čovek slobodno razvija svoje stvaralačke sposobnosti.

3. Otuđenje: igrači i publika

U novijim sociološkim radovima pažnju istraživača privlače ona područja čovekovog života u kojim se plastično ispoljava čovekovo otuđenje (javno opštenje, sport i sl.).

Polazeći od slobode kao bitnog određenja čoveka koji se samoostvaruje posredstvom društvenih sukoba, Gordana Bosanac izlaže »fenomenološke oznake« javnog opštenja među ljudima kao oblika zajedništva ljudi, a koje se »u povijesti razvija u sve više i više otuđenim oblicima čiji vrhunac čini država«.[34]

Nasuprot demokratiji (atenskoj) u kojoj »istina ne nastupa kao čovek koji govori, nego kao zajedništvo oko kojega svi treba da brinu, zajedništvo koje još nema reprezentaciju«, nastupa država kao otelovljena istina (174). Država po zakonomernosti svoga bitka nastoji da apsorbuje zajednicu ljudi, dubi prazninu između ljudi čime postaje nužno njezino posredovanje u odnosima između atomizovanih, sebičnih pojedinaca. Stvarno ljudsko odnošenje u zajednici zamenjuje se nasiljem

---

498.). Prisustvo harizme i moć harizmatske ličnosti osetio je neposredno sam Lukács kada se odrekao svojih spisa da bi spasao glavu bez koje se ne da misliti i da bi nastavio »partizanski rat« sa idejama koje nije prihvatio (Vidi Predgovor novom izdanju knjige **»Povijest i klasna svijest«**, »Naprijed«, Zagreb, 1970., str. 32. i 41.).

33) Vidi o tome izlaganje Svetozara Stojanovića u diskusiji o istraživačkom projektu **»Društveni sukobi i promene u strukturi jugoslovenskog društva«** objavljenoj u časopisu **»Sociološki pregled«**, Beograd, 1971., br. 2., str. 202—204. Slično gledište izneo je u već navedenom radu i M. Radovanović (str. 401.).

34) G. Bosanac, Funkcija mas-media u društvenom sukobu, **Referati**, tom 1., str. 176.

hiperprodukcije reči, »istina se nalazi u sve većem uzmaku pred brahijalno brutalnom frazetinom« (175). »Država koja sebe hoće kao istinu ukida višesmjernost komunikacijskog toka, budući da istinu proizvodi samo u jednom smjeru, tj. da bude saglasna sama sa sobom« (175). U atmosferi opšte ravnodušnosti javnog opštenja među ljudima, zapravo, i nema: »fraza je izvikivanje istine koja čeka vlastitu jeku«, umesto odnošenja, ljudi samo prisustvuju usred »jedne velike nerazumljive buke« (173).[35] Jačanje države razbija čovekovu zajednicu na privatnu i javnu sferu, a država nastoji da se prikaže tako kao da je dovršila sva protivrečja, ona sebe hoće samo kao afirmaciju (176). A sve ono što se opire podvođenju pod poredak u službenoj javnosti biva predstavljeno kao metež, nered, bolest. Ništenje individualnosti, gubitak autentičnosti u odnosima između ljudi, svodi čoveka na *ulogu*, nametnutu ili izabranu. Tako je »dugi povijesni proces stvaranja države kulminirao u novijim povijesnim tvorbama totalitarnih sistema koji su dovršili apstrahiranje, otuđivanje pojedinačnosti do najviše moguće granice« (178).

U takvim okolnostima medij posreduje sukob, ali *ne njegovu suštinu, već pojavnost*, on voli pojave, sa strašću opisuje tučnjavu, metež, udaranje, psovanje i nasilje, pokazuje ono fizičko, tzv. objektivno; senzacionalizam je samo »do najpojavnije pojavnosti prikazan sukob« (181—182). I »kako ne poznaje individualnost dalje od područja kriminala i užasa, mediju je čovjek postao ravnodušna apstrakcija, materija za jeftinu priču« (184). U okolnostima iznuđavane izgubljenosti ljudskog identiteta, prinudnog svođenja čoveka na prezreno i zastrašeno biće, *strah* postaje prisutan u celokupnom čovekovom iskustvu.[36] On postaje čovekova opsesija, »nakon iskustva koje je fenomen staljinizma unio u duše modernih individua, ne postoje nikakve nade za one koji su postali žrtvom ili učesnikom društvenog sukoba« (184). I dželat i žrtva samo su pojedinačni slučajevi čovekove izgubljenosti u senci svemoći države.

Ispraznost čovekove egzistencije ispoljava se i u spektakularnim priredbama različitih vrsta. Sport je jedan od najpopularnijih oblika masovne zabave. Bučni stadioni ispunjeni uzrujanom masom teže ka tome da se nađu na onom mestu koje

---

35) Ova teza je u skladu sa Milsovom kritikom masovnog društva (»društva masa«) izloženom u knjizi **»Elite vlasti«**, »Kultura«, Beograd, 1964., str. 385—416. Rezultati Milsove analize prihvata i izlaže u zaključnom delu svoga rada i Jirgen Habermas (**»Javno mnenje«**, »Kultura«, Beograd, 1969., str. 307—314).

36) O strahu kao karakterističnom obeležju čovekovog života u savremenoj civilizaciji vidi: Gerhard Kleining, **Angst als Ideologie** u zborniku **Die politische und geselschaftlihe Rolle der Angst** Europäische Verlaganstalt, Frankfurt a/Main 1967, 194—216 S. O stvaranju psihoze u kojoj razgara strah u jugoslovenskom javnom životu vidi: Milan Mirić, Strah sa tekuće vrpce, **»Naše teme«**, Zagreb, 1970., str. 1233—1249.

je ostalo upražnjeno nestankom atenske agore ili rimskog foruma.

Članak Kreše Petrovića je lucidna analiza političkog karaktera spektakularnog sporta u čijem je organizovanju Jugoslavija danas, prema njegovoj oceni, prva u svetu.

U današnjem svetu podeljenom dubokim protivrečnostima, sport predstavlja, kako je to svojevremeno rekao jedan nacistički general »rat sa prijateljskim oružjem«. A u nacionalnim okvirima, u svim totalitarnim sistemima, spektakularne priredbe potvrđuju »lažni sjaj« ovih sistema i odvraćaju pažnju ljudi od njihovih stvarnih problema (panem et circenses).

Fabrikovanje idola u masovnoj kulturi obezljuđuje kako same idole (izrabljivanje zabavljača uprkos visokim nagradama), tako i građane — nastoji se njihovom svođenju na korisne kretene, poslušne prema svim silama ovoga sveta i udaljene od stvarnih problema javnog života (ljudi izvan javnog života, zbijeni u svetu sopstvene privatnosti, važili su u antičkom svetu za idiote).[38]

Društveni sukobi u savremenom jugoslovenskom društvu ispoljavaju se u prostoru sporta, prema mišljenju Petrovića, u uspostavljanju i obnavljanju *autokratskog* principa u upravljanju sportom. Nosioci ovoga principa su članovi Saveza komunista koji čine ubedljivu većinu u upravama klubova (75%) i u sportskim rukovodstvima (95%). U takvom načinu upravljanja autor vidi *bekstvo od samoupravljanja* samih ljudi koji žive od sporta ili se njime bave i *bekstvo zbog samoupravljanja* onih ljudi (prevashodno su to gerontokrati) koji u svojoj profesionalnoj sredini ne mogu u potpunosti da zadovolje svoje vlastoljublje (monopol na sredstva i ljude, podređivanje i pokornost) i žudnju za javnim uvažavanjem (249-252).

4. Nacionalizam

Poseban oblik otuđenja savremenog čoveka jeste nacionalizam. O tome je tek odnedavno počelo javno da se raspravlja. Od strane jednog broja jugoslovenskih marksista (filozofa i sociologa) potiču prve analize koje, za sada, samo nagoveštavaju savremene izvore nacionalizma. Primećeno je, naime, da se nacionalizam kao ideologija i konkretan oblik udruživanja javlja

---

37) K. Petrović, Manifestacija nekih društvenih konflikata u prostoru sporta, **Referati**, tom 3., str. 235—256.

38) Autor u mitomaniji i stvaranju idola u masovnoj kulturi traži vezu između sukoba u samoj ličnosti i sukoba u društvu. Za tu vezu relevantni su sledeći činioci: (1)»ekspanzija i eskalacija mitomanskih tekstova u raznim listovima, revijama, radiju i televiziji,(2) sve veće zarade zvezda i njihovo javno objavljivanje i (3) trend porasta masovnosti idolatrijskih pojava«; i s druge strane »(1)sve veća socijalna diferencijacija, (2) saznanje mladih o neshvatljivom raskoraku između rada i zarada pojedinaca« (str. 245).

u suprotstavljanju praktičnoj afirmaciji demokratske zajednice ljudi čemu teže komunistički orijentisane društvene snage (radnički štrajkovi i junski studentski pokret 1968., na primer).[39]

Ivan Kuvačić smatra da su porast moći »srednje klase« i junski sukob 1968. godine, zapravo, rezultat dosadašnjeg razvoja jugoslovenskog društva, njegove stagnacije i krize u koju je zapalo.[40] Takve okolnosti dovele su do naglog jačanja »srednjih građanskih slojeva«, a činjenica da oni jačaju »u vrijeme dosta duboke privredne krize i stagnacije« svedoči o »neproizvodno-parazitskom bumu naše srednje klase« (8-9). Junski sukob skreće pažnju sociologa na *klasni karakter* društvenih suprotnosti i sukoba (8). »U lomljenju junskih demonstracija i odbacivanju lijeve orijentacije koju su one nudile«, ističe Kuvačić, »vlast se oslanja na srednju klasu, što logično uvetuje kretanje udesno, uprkos verbalnih deklaracija i privremenog ograničavanja privatne inicijative u nekim djelatnostima (9). »U toj situaciji desnica ispunjava politički prostor i prelazi u ofenzivu u cijeloj zemlji« (9).[41]

Ovim je samo naznačen pravac sociološkog istraživanja koje bi išlo za tim da otkrije zajedničke izvore i date oblike udruži-

---

39) Dok su radovi o štrajkovima, posle dugotrajne cenzure, na neki način stekli pravo građanstva i o njima je objavljeno više radova, za sada nema nijednog sistematskog rada o junskom sukobu u jugoslovenskom društvu, a pokušaji da se o tome objektivno-kritički piše nailaze na brojne zapreke (politički i administrativni pritisak na levo orijentisanu studentsku štampu kao i administrativne mere prema pojedinim marksistima i drugim levo orijentisanim intelektualcima). Jedini potpuniji uvid u ovaj društveni sukob može se steći na osnovu **Dokumenata** koje je izdala redakcija »Praxis« 1971. god., kojoj su ubrzo nakon toga uskraćene dotacije, a ostala je trajna zabrana dva dokumenta iz toga zbornika: Akciono politički program studenata Beogradskog univerziteta i Proglas revolucionarnih studenata Sveučilišta Sedam sekretara SKOJ-a, uprkos tome što su oba dokumenta bila ranije dostupna javnosti?!

40) I. Kuvačić, Sukobi kao odraz promjena u socijalnoj strukturi, **Referati**, tom 2.

Sličnu ocenu političkog saveza »srednje klase« i nosilaca političke vlasti daju i M. Popović (Op. cit., str. 424.) i M. Radovanović (Op. cit., str. 415.).

41) U pomenutim **Dokumentima** nalaze se svedočanstva o nadiranju nacionalista u suprotstavljanju levo orijentisanim studentima i intelektualcima. Glavne vođe Političkog štaba za rasterivanje levičara bili su upravo nacionalisti (M. Veselica, Š. Đodan i dr.), a isti štab formiran je pod pokroviteljstvom univerzitetskih i viših foruma Saveza komunista (Vidi: **Dokumenti**, str. 195—213.). U ideološkom obračunu sa levim intelektualcima u čemu učestvuju sa izvesnim specifičnim obeležjima dnevna, nedeljna štampa, radio, televizija i javni nastupi brojnih političara i političkih foruma, najbučniji i najsistematičniji su »Kritika«, časopis Matice hrvatske (vidi, recimo, broj 7. za 1969. godinu) i »**VUS**«, kao i **NIN** i, naročito, beogradska večernja i druga bulevarska štampa. Udarna »teza« ovih napada jeste da je jugoslovenska levica »jedna maocetungovska, staljinistička, centralistička čorba od parola« (**VUS**, 16. VI 1968. god.). U svemu tome sudeluju i izvesni jugoslovenski sociolozi sa svojim »naučnim« prilozima, posebno je dirljiva saradnja nedeljnih listova, radija i televizije i ovih sociologa.

vanja dveju posebnih *privatnosti*, srednje klase i politokratije.[42] Posebnu pažnju u tom kontekstu zaslužuje i sukob do kojeg je kasnije (krajem 1971. godine) došlo, pošto je nacionalistički orijentisano vođstvo pokušalo da samostalno deluje u društvu.

*

Sumorna slika o čovekovom životu u savremenom društvu može biti posebna vrsta ideologije ukoliko se zastane pred istraživanjem konkretno-istorijske uslovljenosti datog stanja. Ne radi se o tome jesu li opisani svi oblici otuđenja u svim sferama društvenog života (ekonomija, politika, kultura). Istraživanje društvenih sukoba ne otkriva nam samo interesne i druge razlike između pojedinih društvenih slojeva i grupa, nego i one principe na kojima stvarno počiva jedinstvo društvenog sistema, dakle, sam temelj jedinstva pojedinih sfera društvenog života. Osim otkrivanja istorijske uslovljenosti datog društvenog sistema, takvo istraživanje suočava nas i sa otvorenim mogućnostima izmene konkretnog stanja. Već spomenuta nastojanja da se praktično ostvare realne alternative datom stanju i otpori koji se tome suprotstavljaju samo u opštim crtama obeležavaju širinu i složenost istraživanja *čovekove istorije*.

U istraživanjima jugoslovenskih marksista preovlađuje problematika *istorije države i prava* u odnosu na problematiku *čovekove istorije*. I kada se raspravlja o pokretima koji nastoje da prekorače okvire postojećeg stanja, oni se prevashodno tretiraju kao *otpor* datome, a sasvim izuzetno kao autentično čovekovo stvaralaštvo. Jednostavno rečeno, dominira problematika socijalizma kao društvenog sistema, a ne problematika revolucionarnog pokreta. Doduše, postoje izvesne razlike između marksista. Jedni uzimaju postojeći društveni sistem kao »najzad nađeni« oblik društvene organizacije unutar koje se mogu vršiti

---

42) Među brojnim poslenicima ideološkog načina mišljenja, koji su, da ironija postane veća postali javnosti nešto poznatiji baš zahvaljujući junskim demonstracijama i kojima su one ubrzale političku i naučnu karijeru, rasprostranjena je »teza« o tome da je levica izazvala desnicu, te je to, prema tome jedno te isto. Ova »teza« neodoljivo podseća na svojevremeni pokušaj da se Dimitrov i drugovi optuženi za paljevinu Rajhstaga predstave javnosti kao »provokatori«, čije delovanje jača prodor nacizma?!

Vidi o tome, na primer, polemiku Miladina Životića sa Bogdanom Šešićem, (odnosno njegovom tvrdnjom da je filozofija nove levice otvorila prostor za afirmaciju nacionalizma u Jugoslaviji) (Vidi **»Student«**, br. 12, 13/14, 15, i 16/17 za 1971. godinu, april i maj 1971. god.).

Slični pokušaji su i uspostavljanje simetrije između levog i desnog skretanja, junskog studentskog pokreta i nacionalistički orijentisanih izmanipulisanih studenata. Ovakvi, »centristički« stavovi karakteristični su ne samo za profesionalne ideologe, već i za jedan broj »naučnih radnika« koji imaju značajnu ulogu unutar političke hijerarhije. Vidi o tome polemiku Svetozara Stojanovića sa Aleksandrom Vacićem, odnosno njegovom tezom o skretanjima posmatranim sa stanovišta »samoupravnog robnog sistema« (Diskusija o temi **Kako je socijalizam danas moguć?, »Gledišta«**, Beograd, 1972. god., br. 2., str. 229—233, 242, 255—266).

određene promene ali da se ne dovedu u pitanje date pretpostavke konkretnog sistema. Drugi se odnose prema savremenom socijalizmu prevashodno iz Marxovih spisa (marksologija), pitajući se u najboljem slučaju o saglasnosti Marxove vizije sa savremenim socijalizmom.[43] U oba slučaja ostaju u osnovi nezahvaćene bitne pretpostavke savremenog socijalizma kao konkretno-istorijskog totaliteta.

Opis ovde spomenutih a i drugih oblika čovekovog otuđenja u savremenom socijalizmu samo je put ka dubljem uvidu u temeljnu uslovljenost ovih pojavnosti (bit i pojavnost)! Marksizam kao *realni humanizam* upravo nastoji da otkrije bit pojavnosti i sam *način proizvođenja* konkretnih društvenih odnosa, *odnose proizvođenja* i *društvene snage* koje opredeljuju istorijski karakter socijalizma kao konkretno-istorijskog totaliteta. Kategorija otuđenja ima to preimućstvo da usmerava pažnju istraživača na suštinu problema: jedinstvenost izvora različitih oblika pojavnosti.

III ISTORIJA I SOCIOLOGIJA

Mi poznajemo jednu jedinu nauku, nauku istorije.

(K. Marx)

Sociološko-istorijsko istraživanje savremenog socijalizma, da bi prevladalo ideološki način mišljenja mora da teži ka uvidu u konkretno-istorijski totalitet *revolucionarnog praksisa*, odnosno tri njegova bitna momenta: *građansko društvo* (objektivne protivrečnosti i njihova rešenja na neizmenjenim temeljima građanskog sveta), *revolucionarni pokret* (teorija i praksa ukidanja pretpostavki građanskog sveta) i *konkretni oblici socijalizma kao društvenog sistema.*

Socijalizam kao društveni sistem samo je konkretan momenat istorijskog procesa kojim se ukidaju pretpostavke građanskog društva (državnom prinudom uspostavljeno jedinstvo kapitala i rada).

1. Revolucionarni pokret i društveni sistem

Revolucionarni pokret je višestruko složena istorijska realnost: *socijalno* (radnici, seljaci, intelektualci i pojedini pripadnici građanske klase), *idejno* (blankisti, anarhisti, marksisti i dr.) i *organizaciono-politički* (revolucionarne grupe, jedinstvena

43) Vidi o tome: Lj. Tadić, **Poredak i sloboda**, »Kultura«, Beograd, 1967. god. i simpozij jugoslovenskih i čehoslovačkih filozofa (5—7. decembar 1968. god. u Opatiji) **Savremeni trenutak socijalizma**, **»Filozofija«**, Beograd, 1969. god., br. 2., str. 5—96.

politička partija, savez levih snaga i sl.). Mogućna su i dalja raščlanjavanja.

Izdvajanje bilo kojeg dela revolucionarnog pokreta ili momenta njegovog delovanja (sukoba unutar građanskog društva ili revolucionarnog pokreta, kao i rezultata ovih sukoba) put je kao ideološkom načinu mišljenja. Gledano iz bilo kojeg dela jedinstvene celine, celokupna istorijska realnost pričinjava se kao predmet ili puko sredstvo obdelavanja istorije. Građansko društvo, recimo, priviđa se kao »mračna prošlost da bi se u određenim trenucima neki njegovi oblici (robna privreda, parlamentarizam, politički pluralizam i sl.) pojavili kao idealna rešenja za »socijalističko društvo«, ili pojedini delovi revolucionarnog pokreta predstavljaju se javnosti i njenim tvorcima kao »neprijatelji socijalizma«, da bi se njihove ideje na ideološki način upotrebljavale u manipulisanju javnošću (socijalna pravda, društvena jednakost, sloboda i sl.).

Ideološki način mišljenja, naravno, nije utvara, nego je i sam deo istorijske realnosti. Zbog toga se o konkretnim oblicima ideologije ne može raspravljati mimo istraživanja realnih društvenih zbivanja. Ovom prilikom upozorićemo samo na neke idejne i političke sukobe unutar revolucionarnog pokreta (permanentna revolucija i društveni sistem, nasilje u društvenim promenama i klasni karakter društva »prelaznog perioda« i principi njegove integracije).

Razbijanjem dijalektičkog jedinstva revolucionarnog pokreta i društvenog sistema, društveni sistem pričinjava se *kao samorodan fenomen.* To je isti metodološki postupak kojim se nastoji objasniti kapitalizam, polaženjem od kapitala kao gotovog rezultata istorijskog procesa (slično: istorija partije kao istorija socijalizma!). Umesto analize istorijskog procesa razdvajanja uslova rada i samoga rada, proces akumulacije kapitala posmatra se kao stvaranje pretpostavki samo na strani kapitaliste, nezavisno od rada i radnika. Iz ovakvog pristupa sledi i ideološki zaključak o datom društvenom stanju kao prirodnom, nepromenljivom. »Ovaj čin kapitala koji je nezavisan od rada, koji nije stvarno rad, pomera se zatim iz ove istorije njegovog nastajanja u sadašnjosti, pretvara se u jedan moment njegove stvarnosti i njegove delotvornosti, njegove samoafirmacije. Iz toga se zatim najzad izvodi večito pravo kapitala na plodove tuđeg rada ili, tačnije, njegov način privređivanja razvija se iz prostih i »pravičnih« zakona razmene ekvivalenata«.[44]

---

44) K. Marx, **Epohe ekonomske formacije društva,** »Kultura«, Beograd, 1969. god., str. 45.

U **»Kapitalu«** Marx razmatra, kako sam podvlači, **takozvanu** prvobitnu akumulaciju kapitala, koja je samo jedna strana istorijskog procesa pretvaranja jednog oblika eksploatacije u drugi (K. Marx, Kapital, »Kultura«, Beograd, 1964., knj. 3—4, str. 421.

Slično se događa i sa istorijom socijalizma ako se ne prevlada ideološki način mišljenja. U tom prevladavanju bitni su polazni stavovi o komunizmu i odnosu revolucionarnog pokreta i socijalizma kao društvenog sistema.

Dok je građansko društvo, a dobrim delom i socijalističko, već uobličen društveni sistem, *komunizam* ne može, bar ne na tragu Marxove misli, biti shvaćen kao društveni sistem. »Komunizam je pozicija kao negacija, stoga *stvaran*, za slijedeći historijski razvitak nužan momenat čovekove emancipacije i povratka samome sebi. *Komunizam* je nužan oblik i *energičan* princip najbliže budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka, — oblik ljudskog društva«.[45] »Komunizam za nas nije *stanje*, koje treba da bude uspostavljeno, ideal prema kome stvarnost treba da se upravlja. Mi nazivamo komunizmom stvarni pokret, koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovoga pokreta proizlaze iz sada postojećih pretpostavki«.[46] Ovaj Marxov stav ostao je za njegova života u osnovi neizmenjen, i sa stanovišta komunističkog pokreta, bespoštednom kritikom svega postojećega analizovao je građansko društvo kao prolazni oblik društvenog sistema (*»Kapital«*).

U samoga Marxa, međutim, mogu da se primete značajne razlike u pogledu određenja odnosa revolucionarnog pokreta i socijalizma kao društvenog sistema, permanentne revolucije i »faza« kroz koje prolazi razvoj komunističkog pokreta.[47]

---

45) K. Marx, **Ekonomsko-filozofski rukopisi**, Rani radovi, »Naprijed«, Zagreb, 1961. god., str. 252.

46) K. Marx—F. Engels, **Njemačka ideologija**, Rani radovi, str. 358. O istorijskom značaju kritike za revolucionarni pokret, »bezobzirne kritike svega postojećeg« kao protivstava dogmatskom otkrivanju novoga sveta i neustrašivu prema svojim rezultatima i sukobu sa postojećim silama postoji spor među marksistima. Vidi o tome: V. Korać, **Marks i savremena sociologija**, »Kultura«, Beograd, 1968. god., str. 170-190.

Sistematski otpor primeni ovoga principa na revolucionarni pokret, samoga Marxa, marksiste i na socijalizam daju ne samo dogmatski orijentisani marksisti već i vodeći političari, čiji autoritet posreduje u pretvaranju ovoga otpora u službenu ideologiju sa primerenim joj aparatima. Vidi: E. Kardelj (pod pseudonimom J. Šestak). Nekoliko općih primjedaba povodom pečatovskih revizionističkih pokušaja, **»Književne sveske«**, Zagreb, br. 1., str. 237—311; dvadesetpet godina docnije, u osnovi isti stavovi, izneti su u brošuri istoga pisca: **Beleške o našoj društvenoj kritici**, »Kultura«, Beograd, 1965. (bezličnost kritičara sa kojima se pisac obračunava, valjda, treba da prida naučni, principijelan karakter ovom obračunu).

47) Posle Bernsteinovog, prvog značajnijeg pokušaja razdvajanja ideološke od naučne etape razvoja Marxa slede brojni pokušaji odvajanja »mladog« od »starog« Marxa. Među novije pokušaje te vrste spadaju onaj Luja Altise-a i Lelia Basa (L.Altise, **Za Marksa**, »Nolit«, Beograd, 1971. i L. Basso, **Pripomene o razvitku revolucionarnog učenja Marxa i Engelsa** u zborniku **Izgledi nove ljevice**, »Komunist«, Beograd, 1971.). Altise, na tragu Bašlarovog shvatanja epistemoloških preloma, nalazi u Marxovim spisima razliku između dela mladenačkih, zatim iz doba preloma i doba zrelosti (str. 23—24) između kojih postoje »epistemološki rezovi«. Karakteristično je za ovaj poku-

Ideja permanentne revolucije plod je uticaja Hegelove filozofije istorije, a još više je rezultat Marxovog proučavanja francuske revolucije. Osim istorijskih spisa o francuskoj revoluciji Marx pokazuje posebno interesovanje za delatnost pojedinih učesnika revolucije, babefiste i jakobince, od prvih se inspiriše idejom o klasnoj borbi i postrevolucionarnoj diktaturi, a revolucionarno nasilje i centralizovana vlast (Konvent) jakobinaca ostavljaju na njega dubok utisak.

Već u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* Marx nalazi da »uloga *emancipatora* prelazi redom u dramatskom kretanju na različite klase francuskog naroda«.[48] O permanentnoj revoluciji prvi put izričito se govori u *Svetoj porodici.*[49] Ona je bitno obeležje »Životne istorije francuske revolucije«, koju prekidaju Termidor i Napoleon, ali se ona dalje nastavlja. Zapravo, tek 1830. godine liberalna buržoazija uspeva da se emancipuje kao dominantna društvena snaga građanskog društva, da bi tek 1848. godine potpuno učvrstila svoj društveni sistem.

Emancipacija liberalne buržoazije i učvršćenje građanskog društva jesu onaj istorijski proces koji, prema Marxu, sadrži mogućnost nastavljanja proleterske revolucije na buržoasku. Proletarijat, zapravo, podržava građansku revoluciju da bi sopstvenim jačanjem u njoj potisnuo buržoaziju sa vlasti.[50]

Uveren da neposredno predstoji proleterska revolucija, Marx učestvuje, zajedno sa blankistima i anarhistima, u osnivanju tajnih udruženja revolucionara.

Revolucija 1848. godine donosi značajan prelom. Proleterska obeležja unutar nastavljene građanske revolucije ostaju na margini učvršćenog građanskog sistema. Isti je slučaj i sa pripadnicima tajnih društava, i sami pripadaju mahom predgrađanskom svetu (zanatlije — krojači, šiširdžije i dr., intelektualci po-

---

šaj da se poriče Marxovo prevazilaženje Hegelove filozofije i suprotstavljanje strukture i istorije, što je u duhu »tradicije univerzitetske epistemologije« (Pogovor R. Pari-a, Isto, str. 283).

48) K. Marx, **Prilog kritici Hegelove filozofije prava,** Rani radovi, Op. cit., str. 93—94.

49) K. Marx—F. Engels, Sveta porodica, »Kultura«, Beograd, 1964., str. 151—152.

50) U tom smislu u ime Saveza komunista, Marx ističe sledeće: »naš je interes da revoluciju učinimo permanentnom sve dotle dok sve manje ili više imućne klase ne budu potisnute sa vlasti, dok proletarijat ne osvoji državnu vlast i dok udruživanje proletera ne samo u jednoj zemlji, nego u svim vladajućim zemljama sveta toliko ne uznapreduje da prestane konkurencija među proleterima u tim zemljama i dok bar odlučujuće proizvodne snage ne budu koncentrisane u rukama proletera (**»Adresa Centralne uprave Saveza komunista,** K. Marx—F. Engels, **Izabrana djela,** »Naprijed«, Zagreb, 1963. str. 85—86. Doktrinarnom socijalizmu (Prudonu i njegovim pristalicama, pre svega), Marx suprotstavlja revolucionarni socijalizam-komunizam, koji je »objava **permanentne revolucije, klasna diktatura** proletarijata kao nužan prelazni stepen ka **ukidanju klasnih razlika uopšte,** ka ukidanju svih odnosa proizvodnje na kojima one počivaju, ka ukidanju svih društvenih odnosa koji odgovaraju tim odnosima proizvodnje, ka prevratu u svim idejama koje proizlaze iz tih društvenih odnosa« (K. Marx, **Klasne borbe u Francuskoj,** »Kultura«, Beograd, 1949. str. 125.).

tekli iz plemstva ili srednjih slojeva građanske klase). Pošto je revolucija 1848. »bila posljednje produženje starog svijeta, produženje velike francuske revolucije« (Baso), moglo se biti u zabludi da je sitno građanstvo revolucionarno jezgro permanentne revolucije u prvobitnom obliku karakteristična odlučna spokojem Marx »u okviru istorijskog materijalizma« (Baso) razvija novu strategiju revolucije prilagođenu proletarijatu razvijenih kapitalističkih društava.[51] Dok je za shvatanje permanentne revolucije u prvobitnom obliku karakteristična odlučna spoljašnja protivrečnost između predgrađanskog i građanskog sistema, u drugom slučaju postaje osnovna *unutrašnja* protivrečnost, unutar samog građanskog društva.[52]

Naglasak na tome da je rodno mesto revolucionarnog pokreta i socijalizma unutar građanskog društva, pomera akcenat u teoriji socijalne revolucije i u delatnosti revolucionarnog pokreta sa ideje i prakse permanentne revolucije na realističniji odnos prema istorijskim okolnostima. Tako, Marx u *Kritici Gotskog programa* podvlači razliku između prve i više faze komunizma; u prvom slučaju radi se o društvenom sistemu koji neposredno *izlazi* iz kapitalističkog društva, a u drugom slučaju po sredi je društvo koje se *razvilo* na vlastitoj osnovi.[53] Socijalističko društvo bilo bi ono koje nastaje između kapitalizma i »više faze komunizma«. Marx govori čak o *dva tipa društva* nakon ukidanja građanskog društva. »Između kapitalističkog društva i komunističkog društva leži period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo. Njemu odgovara i politički prelazni period, a država tog perioda ne može da bude ništa drugo do revolucionarna diktatura proletarijata«.[54]

Podelu dijalektičkog jedinstva revolucionarnog pokreta i socijalizma na odeljene faze prihvata i Lenjin *(Država i revolucija)*. Time se stvara mogućnost da se revolucija shvati kao *datum* u koordinatama sinhronijskog shvatanja vremena, a time, onda, može i da se deli na veći broj »faza«.[55]

---

51) Prema mišljenju L. Bassa, okosnicu nove revolucionarne strategije čine teze: »a) subjektivni faktori, to jest revolucionarna volja, nisu dostatni da bi izbila jedna revolucija ukoliko nisu zreli objektivni faktori; b) objektivni faktori sadržani su u temeljnom proturječju kapitalističkog razvitka, to jest u proturječju između snaga i odnosa proizvodnje; c) ovi direktivni faktori urođeni su kapitalističkom razvitku; d) proizvodne su snage, otuda zbiljski protagonisti revolucije; e) zato je potrebno dugo razdoblje da bi se proizvodne snage mogle razviti, ući u sukob s odnosima proizvodnje, dotjerati to proturječje do akutne krize, a upravo to dugo razdoblje je dugotrajni revolucionarni proces« (Op. cit., str. 53—54.).

52) L. Basso, Isto, str. 56.

53) K. Marx, **Kritika Gotskog programa**, »Kultura«, Beograd, 1959., str. 16.

54) Isto, str. 25.

55) U prikazu jugoslovenske revolucije, P. Vranicki razlikuje četiri etape revolucije (prva: 1941—1945, druga 1945—1950, treća: 1950—1956. i četvrta: od 1965 — privredne reforme pa dalje. Vidi: P. Vranicki, **Historija marksizma**, »Naprijed«, Zagreb, 1971., knjiga II, str. 357—425.

Nova strategija revolucije sve više naglašava realističan odnos prema realnim istorijskim okolnostima i pitanja taktike dobijaju sve više na značaju. Ne može se na ovom mestu podrobnije ulaziti u istorijski kontekst u kojem se razvija Marxova teorija socijalne revolucije, ali je izvesno da se uvođenjem socijalizma kao posebnog društvenog sistema, Marx obračunava sa pristalicama permanentne i direktne revolucije.[56] Isto to, samo u drastičnijem obliku, što mu omogućuje osvojena vlast, čini i Lenjin nasuprot »levih skretanja« u revolucionarnom pokretu (radnička opozicija i sl.). S druge strane, insistiranjem na ideji diktature proletarijata, odnosno sa pozicija osvojene vlasti, on se suprotstavlja i desnom »skretanju« (Kaucki i dr.).

Tako se, smatra Korsch, »Jedinstvena, cjelovita teorija socijalne revolucije preobrazila u znanstvenu kritiku građanskog ekonomskog poretka i građanske države, građanskog obrazovnog sistema i građanske religije, umjetnosti, znanosti i kulture uopće, u kritiku koja po svojoj biti ne mora nužno teći u revolucionarnoj praksi, nego jednako dobro može teći — a u svojoj zbiljskoj praksi i protiče — u raznovrsnim *reformističkim* nastojanjima, koja načelno ne prekoračuju tlo građanskog društva i njegove države.«[57]

Proterivanje dijalektike iz istraživanja istorije i društva omogućuje afirmaciju »opće sistematske sociologije«[58], koja se, s

---

56) Karl Korsch u više svojih spisa razmatra ovu promenu u Maxovom shvatanju revolucije. Već u odnosu prema Pariskoj komuni primetio je da Marx nije dovoljno precizan u interpretaciji, te ističe centralističke prema stvarno federativnoj organizaciji Komune, a odnos prema Komuni uplivisan je Marxovom željom da je »nasuprot njenim otvorenim protivnicima, podrži (uprkos tome što je uoči Komune smatrao da situacija nije zrela za ustanak). Ali, istovremeno, Marxova **Adresa** o Komuni imala je i taktičku namenu da se potisne uticaj stvarnih protagonista Komune (anarhista i blankista), koji su bili pristalice direktne i neprestane revolucije. Vidi: K. Korsch, Pariska komuna, »Naše teme«, Zagreb, 1971., br. 6., str. 1063—1067. U jednom predavanju početkom pedesetih godina objavljenom docnije kao spis **Zehn Thesen über der Marxismus**, Korsch tvrdi da je konstrukcija socijalizma kao posebne faze revolucije posledica Marxovog prihvatanja tekovina građanskog društva (države, ekonomskog razvoja i isticanje Engleske za uzor svetskoj revoluciji). Osim toga, »veštačkim kalemljenjem jedne teorije komunističke revolucije u dve faze«, ističe Korsch, Marx se ratosilja svojih ranijih shvatanja i saboraca, »ta teorija upravljena je s jedne strane protiv Blankija, s druge strane protiv Bakunjina, zabašuruje sada prisutan pokret stvarne emancipacije radničke klase i potiskuje je u neodređenu budućnost« (Cit. prema **»Index«**, NS, 1970. br. 206., 11. XI). Marx u **Kritici Gotskog programa** i pismu Brakeu, a i Engels u predgovoru Kritici... brane se od Bakunjinovih primedbi da stoje iza nemačke partije (Op. cit., str. 6. i 9. i pismo Brakeu u istoj knjizi). Još 1969 u obnovljenom izdanju **Osamnaestog brimera Luja Bonapartea**, Marx je izbacio iz ranijeg rukopisa »Blankija i druge« iz redova »komunističkih revolucionara« (srećom nije imao vlast kao njegovi sledbenici, te su bili izbačeni samo iz knjige). Jednom drugom prilikom (1856. god.) izjavio je da su »para, elektricitet i automatska predilica« bili revolucionari mnogo opasnijeg karaktera, nego građani Barbes, Raspaj i Blanki« (L. Basso, Op. cit. str. 88, 74, 60—61).

57) K. Korš, **Marksizam i filozofija**, »Komunist«, Beograd, 1970., str. 50.

58) Isto, str. 58.

jedne strane bavi društvom uopšte (metafizička transformacija postojećeg građanskog društva), ili, s druge strane, manje ili više, mehaničko razlaganje konkretno-istorijskog totaliteta na »sastavne delove«, na različita »teorijska područja«, rađa posebne sociologije i podstiče pozitivistički pristup u iskustvenim istraživanjima.

Osim razbijanja jedinstva revolucionarnog praksisa prenaglašavanjem posebnosti socijalizma kao »niže faze komunizma«, stanovište sistema počiva i na zapostavljanju problematike slobode. Oslanjajući se na Engelsa (sloboda je saznata nužnost), Plehanov smatra da je sloboda »samo nužnost koja je prešla u svest«, a uloga ličnosti (»obične« za razliku od »velike«) u istoriji zavisi od toga da li »vlastita delatnost sačinjava nužnu kariku u lancu nužnih događaja«.[59]

Gubitak realne istorijske perspektive proleterske revolucije posebno je došao do izražaja u neobuzdanom mahnitanju *terora* i u polemici o teroru (Kaucki—Trocki—R. Luxemburg—M. M. Ponty).

U polemici sa Kauckim, Trocki zastupa gledište da je »terorizam mnogo dublje povezan s prirodom revolucije, nego što su to mislili kojekakvi mudraci« i, nastavlja dalje, »terorizam čini bit revolucije«.[60] Pojavu i vrste terora Trocki objašnjava *determinizmom* okolnosti i *teleološki.*

»Što je žešći i opasniji otpor klasnog neprijatelja, to se neminovnije sistem represalija zgušnjava u sistem terora«, što je slučaj i sa ruskom revolucijom (Isto, str. 176). Rat, svetski i građanski, otpor spoljašnjih i unutrašnjih neprijatelja nadirućoj revoluciji, rasplamsava teror. Sužen istorijski horizont revolucije i poistovećenost sa jednim momentom revolucije (partija) i političkom taktikom pretvara pitanje o teroru (»oblici represalija i njihovo stupnjevanje«) od principijelnog u »pitanje svrsishodnosti« (str. 179). »Revolucija traži od revolucionarne klase da ona ostvari svoj cilj *svim* sredstvima koja su joj na raspolaganju, ako je potrebno — oružanim ustankom, ako nema druge — terorom« (179). Iz ovoga, dalje, sledi opšte pravilo:

---

59) G. V. Plehanov, **K pitanju o ulozi ličnosti u istoriji**, Izabrana dela: Anarhizam i socijalizam, »Kultura«, Beograd, 1968. god., str. 105 i 104.

60) L. Trocki, **Terorizam i komunizam**, Izbor iz dela, »O. Keršovani«, Rijeka, 1970., str. 170.

Zanimljivo je da Engels, Lenjin, Trocki imaju sličan stav u pogledu razloga neuspeha da se održi Pariska komuna (»nisu znali šta hoće« — Engels), a boljševici nalaze da joj je nedostajalo odlučnija primena terora i centralizacija vlasti (države i partije). Marx je suprotnog mišljenja. On smatra da su komunari pogrešili što nisu sklopili **kompromis** sa versajcima, jer bi na taj način bili osigurani bar delimični uspesi Komune (Pismo Domeli Niewenhuis, MEW, XXXV, S. 159., navod prema L. Baso. Op. cit., str. 79.).

»Rat se kao i revolucija, temelji na zastrašivanju ... ona ubija pojedince zastrašujući hiljade« (179).[61]

Kaucki odbacuje odbranu terora u ruskoj revoluciji koje se poziva na uzvraćanje belom teroru. Protagonisti belog terora, smatra Kaucki, dosledni su svojim principima, oni čine *sve* da sačuvaju vlast, dok boljševici mogu zavoditi strahovladu »samo tada kada iznevere svoje principe, prema kojima je ljudski život svetinja, koje su oni proklamovali, koji su ih uzdigli i opravdavali«.[62] Međutim, ne radi se samo o izneveravanju principa, već i o stvarnom cilju primene »crvenog terora«, »neposredni cilj onih koji ga primenjuju sastoji se u tome da očuvaju militaristično-birokratski aparat koji su stvorili« (239).

U sporu između Kauckog i Trockog sadržana je i jedna dublja veza koja njihov spor čini paradoksalnim, opčinjenim građanskim horizontom, u obojice kategorija *nužnosti* ima centralno mesto. Prema Kauckom, crveni teror izneverava principe socijalizma (shvaćenog kao »etički ideal«) i uzaludan je jer odudara od ekonomske baze«, kao što se francuska revolucija posle jakobinske diktature »vratila onoj osnovi koju je uslovljavala ekonomska situacija — vratila se vladavini buržoazije« (237), to isto ima da se dogodi i sa ruskom revolucijom usled već poslovične zaostalosti Rusije. Trocki uzima teror kao pitanje tempa u likvidaciji jedne klase — »subdinski osuđene na propast« (184). »Svim sredstvima« — obelodanjivali su svoju poziciju Trocki i drugi vođe partije, »Ko će koga« — bilo je ne jedanput gromoglasno obnarodovano kao vrhovni princip političke mudrosti u — borbi za vlast! »Svim sredstvima« — protiv onih koje je sudbina osudila na propast?! Ako je teror za Kauckog bio uzaludan po izostajanju rezultata, onda je on u interpretaciji Trockog postao apsurdan.

Obnova Marxove teorije revolucije i praksisa revolucije našla je dostojnog predstavnika u Rosi Luxemburg, u njenoj revolucio-

---

61) Trocki je, po svoj prilici, polazio od toga kao da je proletarijat već osvojio vlast. U tom slučaju teror bi ili bio izlišan ili bi imao drukčije razmere i oblike. I sam Trocki, dvadeset godina nakon Oktobra, u egzilu, polazi od toga da je tek zadato zauzimanje vlasti od strane proletarijata: »Socijalizam je nezamisliv bez spontane aktivnosti masa i slobodnog razvoja ljudske ličnosti. Staljinizam sprečava i jedno i drugo. Javni sukob između naroda i nove tiranije je neizbežan« (L Trotsky, **La Revolution trahie**, I, Paris, 1937., p. 158—159).

62) K. Kaucki, **Terorizam i komunizam**, prema zborniku **»Partija proletarijata«**, »Sedma sila« Beograd, 1966. str. 239.

I Trocki i Kaucki raspravljaju o teroru i u drugim revolucionarnim pokretima i revolucijama. Kaucki, tako, smatra da se teror javlja u francuskoj revoluciji u onom času kada su mase prestale da podstiču vođe na radikalne mere, kada su postale obuzete »zamorom i očajanjem«, te su vođe, da bi to i ostale, primorane da ih primenom terora vode za sobom (str. 233). »Uporedo sa očajanjem«, veli Kaucki, »pojačavala se i surovost ne samo prema klasnim neprijateljima, već i prema svojima — koju je izazivalo i najmanje skretanje« (234). U takvim okolnostima, kada se svemu tome doda i to da jačaju izvršni organi i nadasve politička policija, onda su jasni razlozi što apatija, strah i mržnja uzimaju maha kao epidemija.

narnoj delatnosti (od posebnog značaja je njezina polemika i sa Bernsteinom i sa Lenjinom). Njeno shvatanje revolucije nužno i problem nasilja postavlja kao principijelno pitanje unutar revolucionarnog praksisa. Revolucija je za R. Luxemburg »nešto drugo i nešto više od prolivanja krvi. Za razliku od policijskog shvatanja, koje revoluciju posmatra isključivo sa stanovišta meteža i uličnih buna, to jest sa stanovišta 'nereda', koncepcija naučnog socijalizma vidi u revoluciji pre svega duboki unutrašnji prevrat u društvenim odnosima među klasama.«[63] U kontekstu tako shvaćene revolucije, R. Luxemburg uočava bitnu razliku između *nasilja prema ljudima* i *nasilja nad ustanovama* klasnog društva. Nije ovde reč o uzajamnom isključivanju ili pukom teorijskom cepidlačenju, jer su ove ideje formulisane u žestini sukoba u kojima su učestvovali Spartakov savez i Rosa Luxemburg.[64] Za razliku od buržoaskih revolucija u kojima su »krvoproliće, teror, političko ubistvo bili neophodno oružje u rukama klasa na usponu«, proleterskoj revoluciji nije potreban nikakav teror za njene ciljeve, njoj je mrsko mučko ubistvo i ona ga se gnuša. Njoj nisu potrebna ova sredstva za borbu zato što se ona ne bori protiv individue već protiv institucija, zato što u arenu ne ulazi sa naivnim iluzijama za čije bi se razočaranje morala krvavo svetiti. Ona ne predstavlja očajnički pokušaj manjine da svet nasilnim putem oblikuje po svom idealu, već akciju milionske mase naroda koja je pozvana da ispuni istorijsku misiju i istorijsku nužnost pretvori u stvarnost«.[65]

Shvatanje Rose Luxemburg i uporišta njezine aktivnosti nipošto nisu »srednja linija« između socijaldemokratije i boljševika, niti se radi o nadilaženju realnih problema. Zapravo, tek stanovište *samodelatnosti* proletarijata (oslobođenje radničke klase ima da bude delo same klase — Marx) omogućuje stvarno dijalektičko rešenje dihotomije ciljeva i sredstva, strategije i taktike, problema terora u proleterskoj revoluciji. Sa ovog sta-

---

63) R. Luxemburg, **Massenstreik, Partei und Gewerkschaften,** Politische Schriften, Bd. I, Frankfurt a/Main und Wien, 1968., S. 178. Ovaj spis prvi put je objavljen 1906. godine.

64) Karakteristično je da su Rozu Luksemburg napadali političari i »teoretičari« različitih orijentacija. I jedan Lukács nalazi da su razlikovanja između terora i nasilja »centralističko cepidlačenje« R. Luxemburg (G. Lukács, **Povijest i klasna svijest,** članak »Kritičke primjedbe o 'Kritici ruske revolucije' Rose Luxemburg«, »Naprijed«, Zagreb, 1970. str. 387). Dalje, zamera joj da ulogu sile svodi »na ono **negativno,** na odstranjivanje smetnji, nipošto pak na samu socijalnu izgradnju« (str. 372.). I Lukač **instrumentalizuje slobodu,** tvrdi da ona može imati i revolucionarnu i kontrarevolucionarnu ulogu, te bi i princip R. Luksemburg da **sloboda postoji uvek kao sloboda onoga koji drukčije misli** mogao imati onu drugu funkciju,- (str. 387). Ne upuštajući se u razmatranje pitanja **ko stvarno ima vlast,** Lukač ističe da proletarijat »svim sredstvima i pod svim okolnostima« ima da se bori da zadrži vlast (str. 388).

65) Program **Spartacusa,** prihvaćen na osnivačkom kongresu KP Nemačke u decembru 1918. Navod prema: V. Mujbegoviću, **Komunistička partija Nemačke,** IRP, Beograd, 1968., str. 450.

novišta postoje jasno, kako to primećuje M. Merleau-Ponty, da »veseli cinizam gesla 'svim sredstvima' nema ničega zajedničkoga sa marksizmom«, jer revolucionarna akcija nije postavljanje, umom i voljom, izvesnog broja ciljeva, već je »prosto produžavanje jedne prakse koja je već prisutna u istoriji, jedne već angažovane egzistencije kakva je egzistencija proletarijata«.[66] Shodno tome, nastavlja M. Merleau-Ponty, »proletarijat«, po marksističkom shvatanju istorije, nije elementarna snaga koja bi bila potrebna za postizanje ciljeva koji ga prevazilaze, već snaga sva usmerena prema izvesnim vrednostima po samoj logici situacije u koju je stavljena«(270). Pojam i realnost revolucionarnog praksisa prevazilazi relaciju cilj — sredstvo.« Marksizam ne prihvata alternativu makijavelizma i moralizma komesara i jogija, gesla 'svim sredstvima' i gesla 'ma šta se zbilo, vrši dužnost svoju', jer je moralan čovek nemoralan ako prestane da se interesuje za ono što čini, i zato uspeh predstavlja neuspeh ako nije uspeh jedne nove čovečnosti«, zaključuje M. Merleau-Ponty(270).

To nije proletarijat kao apsolutna strana revolucije, kako se to činilo Korschu u prvim godinama posle oktobarske revolucije,[67] niti je to proletarijat koji teorijski postulira misionarsku ulogu partije kao posrednika između čoveka i istorije, i kojoj čovek ima sav da se preda.[68] Još manje se takva predstava o partiji i proletarijatu može »bez ostatka« poistovetiti sa oblicima diktature i svim tokovima socijalizma posle oktobarske revolucije. Uostalom, Kominterna je prisilila i Korscha i Lukácsa da se odreknu svojih spisa, kako iz taktičkih razloga (spasti glavu da bi se imalo čime misliti — Lukács), tako i iz promene stava prema marksizmu i socijalizmu.

Gorko iskustvo Korscha, Lukácsa kao i mnogih drugih marksista i drugih levičara nikako ne znači da su stvarni razlozi nji-

---

66) M. Marleau-Ponty, **Humanizam i teror**, prema zborniku »Partija **proletarijata**«, Op. cit., str. 269.

67) Korsch sužava stvarni opseg i transgrađansku usmerenost Marxove dijalektike na »proletersko-materijalističku dijalektiku« **(Marksizam i filozofija**, Op. cit., str. 109.), »Marx-Lenjinovu proletersku dijalektiku« (114), posebno govori o »političkoj ekonomiji proletarijata« (92), i zalaže se za »ideološku diktaturu« proletarijata (str. 84.) — kasnije se odrekao ove ideje, našavši da ona stvarno »oscilira između revolucionarnog napretka i najmračnije reakcije«(30).

68) Potenciranje uloge partije u revoluciji, principijelno i stvarno (u oktobarskoj revoluciji), kao »voditeljice revolucije« (102), »konkretnog posredovanja između čovjeka i povijesti« (417), koja apsorbuje celokupnu ličnost (437) itd., uz već ranije pomenutu instrumentalizaciju slobode (napomena 64.). polazište je ne samo za kritiku Roze Luxemburg, već i za oštro suprotstavljanje kronštatskim ustanicima. »Od Kornilova do Kronštata teče ovdje ravna linija. Njihova 'kritika' diktature nije dakle samokritika proletarijata — koje se mogućnost mora institucionalno osigurati i za vrijeme diktature — nego tendencija rastvaranja u službi buržoazije (str. 389). Kronštatski ustanak je za Lukača »protivrevolucionarno zauzimanje stava 'drugih struja radničkog pokreta'« (389).

hovog razočaranja jedina strana revolucionarnih procesa u kojima su oni sudelovali ili su im bili umni svedoci. Spontana aktivnost masa u *svim* revolucijama iznedrila je *ideju i praksu radničkih saveta (sovjeta, veća)*.[69] Takva aktivnost i ovakvi oblici njezine organizovanosti prevazilaze horizont građanskog društva, ukidaju *posredovanje države i partije* u emancipaciji radničke klase. Prema mestu nastajanja saveta — u privredi i vojsci — oni lome dve osnovne hijerarhijske organizacije građanskog društva i bude iz letargičnog sna stanovnike sela.[70]

Kao što je izvesno da su spontana aktivnost masa i postojanje sistema saveta (sovjeta, veća) bili kratkog veka, nije manje izvesno da su upravo ova dva momenta revolucionarnog procesa omogućila opstanak onoga što je od zamaha revolucije ostalo. Uprkos tome što se i jedno i drugo sputava i sistematski guši, i jedno i drugo ostaje bitan momenat proleterske revolucije, i kao minuli događaj i kao prisutna mogućnost trajanja revolucije.

Jedan drugi proces u revoluciji imao je, međutim, više praktičnog uspeha i odlučnije je uticao na razvoj kulture, a u tom okviru i sociologije.

Jačanje pozicije radničke klase *unutar* građanskog društva spada, uz tehnološki i privredni razvoj i parlamentarnu demokratiju, u tekovine građanske civilizacije. Sudelovanje radničke klase u privrednom i političkom životu građanskog društva podrazumeva uspostavljanje *posebnih* ekonomskih (sindikati, zadružni savezi i udruženja) i političkih organizacija (političke partije). Radnički sastav ovih organizacija i njihov uticaj na državu podstiče uverenje da *država* i *partija* imaju negrađanski karakter i da su to sredstva primerena proleterskoj revoluciji. Izgleda kao da je država ona »društvena organizacija koja ima dovoljno prostora da se iskoristi radi razvijanja socijalističke zajednice unutar nje, tj. *unutar moderne države*« i da je »ekonomska delatnost moderne države prirodno polazište onoga razvitka koji vodi socijalističkoj zajednici«.[71] Sa u osnovi istog stanovišta i partija dobija prvorazrednu ulogu u teoriji i praksi one revolucije u kojoj dominira partija »profesionalnih revolucionara«.[72]

---

69) Vidi: **Istorija revolucija XX veka**, »Editori Riuniti«, Rim, »Komunist« Beograd 1970. god., tom I—IV.

70) Studentski pokret, pogotovo ovaj u Evropi, u protekloj deceniji je naporedo sa aktualizacijom misli i dela Roze Luksemburg, prihvatao i ideju radničkih saveta i posebno se nastojalo da se ukine univerzitetska hijerarhija kao jedna od bitnih poluga opstanka građanskog društva (autoritarno vaspitanje i obrazovanje).

71) K. Kautsky, **Das Erfurter Programm. In seinem grundsätzlichen Teil erläutert**, Hannover, 1964., S. 101.

Isti je smisao teorije o »narodnoj državi« ili već jasne u svojoj apsurdnosti ideologija »antidržavnog etatizma«. Ove ideje sve snažnije prisutne u javnom životu svojevrstan su pad u odnosu na ideju radničkog samoupravljanja i nastojanja da se partija preobrazi u Savez komunista (Program SKJ).

72) V. I. Lenjin (**Šta da se radi**) usvaja koncepciju Kauckog o »unošenju« svesti u radnički pokret »spolja« posredstvom socijaldemokratske par-

Država kao politička organizacija klasnog društva odlučan je činilac uspostavljanja jedinstva društva razdiranog protivrečnostima i društvenim sukobima.

Pomoću države *vladajuća klasa*[73] odoleva revolucionarnom raspletu protivrečnosti građanskog društva. Obnavljanje vladajuće klase izražava se u delotvornosti privredne, državne, vojne i kulturne birokratije (»elite«). Imperijalizam na međunarodnom i totalitarizam na nacionalnom planu jesu jedina mogućnost *samoobnavljanja* građanskog društva na vlastitim pretpostavkama.

U ovom slučaju vladajuća klasa se pomoću države *obnavlja* dok se na tlu socijalizma pomoću države tek *uspostavlja*. Država se javlja kao oblik rešenja krize revolucionarnog pokreta. Sukob pokreta sa građanskim poretkom, a još više sukobi između pojedinih delova revolucionarnog pokreta, omogućuju afirmaciju države kao *jednog od* rešenja načina uspostavljanja društvenog sistema. Onaj društveni sloj koji je još pre revolucije stajao na vrhu hijerarhije političkih i sindikalnih organizacija radničke klase pomoću države uspostavlja svoju hegemoniju u novom društvenom sistemu. Usled stvarne organizacione moći ovoga sloja, država se pričinjava kao *jedino* rešenje, kao »najzad pronađeni oblik« društvenog sistema.

Politokratija (sloj koji zauzima vrh partijsko-državne hijerarhije) daje osnovno obeležje novom obliku klasnog društvenog sistema.[74] Ona sama za sebe, naravno, ne čini vladajuću klasu, kao što to nije slučaj ni sa klasom privatnih vlasnika sredstava proizvodnje u građanskom društvu, koja vlada zajedno i uz pomoć »elita«. Samo, između vlasničke klase građanskog društva i politokratije postoji značajna razlika u tome što je

---

tije, čak i nasuprot radničkom pokretu koji, prema ovoj koncepciji nije u stanju da se izdigne iznad svojih trenutnih interesa i tredjunionističke svesti. Na ovoj ideji počiva i stvarna delatnost boljševičke partije.

73) R. Mills smatra da ideja o vladajućoj klasi nije naučno plodna, te je zamenjuje teorijom elita u analizi vladajuće elite (R. Mills, **Elita vlasti,** »Kultura«, Beograd, 1964.. str. 11—37, 465—467.). Millsovo shvatanje vladajuće klase kao ekonomskog pojma osporava T. Botomor dokazujući da je pojam vladajuće klase širi od ekonomske dimenzije i obuhvatniji u istraživanju društvene stvarnosti (T. Botomor, **Elite i društvo,** »Sedma sila«, Beograd, 1967., str. 28—48). Pojam vladajuće klase omogućuje prepoznavanje zajedničkog ishodišta raznih hijerarhija i moći elita u klasnom karakteru društvene podele rada i u političkoj organizaciji klasnog društva.

74) Pomeranje osnovnog uporišta društvene hegemonije sa zemljišnog poseda na kapital, a potom na partijsko-državnu hijerarhiju ispoljava se u posebnom obliku svojinskog monopola i njegovom društvenom važenju.

U istraživanju društvene hegemonije politokratije inspirativan je Marxov stav o tome da »birokratija poseduje suštinu države, spiritualnu suštinu društva. Ovo je njena **privatna svojina**« (K. Marx, **Kritika Hegelove filozofije državnog prava,** »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1960., str. 65.).

»Spiritualnost suštine društva« nema dovoljno stabilno uporište u savremenom društvu, te se kriza partijsko-državne hijerarhije, na primer, ispoljava kao kriza društva, ali stvarni uzroci društvene krize ispoljavaju se iskrivljeno, kroz prizmu službene ideologije.

potonja oslobođena od patronata stare vlasničke klase. Politokratija je stožer oko kojeg se uspostavlja jedinstvo birokratije (državne, vojne, privredne, kulturne), tehnokratije i starih i novih privatnih vlasnika sredstava proizvodnje. Da izvesne razlike između ovih slojeva koji čine vladajuću klasu nisu suštinske, vidi se najbolje po tome što sukobi između njih ne prelaze okvir borbe za podelu vlasti unutar društvenog sistema. Isto tako, društveni sukobi između vladajuće klase i radničke klase pokazuju bitnu razliku koja postoji između njih a koja se ogleda u suštinskoj razlici između procesa obnavljanja klasne strukture društva (država kao princip integracije društva) i tendencije ukidanja pretpostavki klasne strukture (princip radničkih saveta).[75]

Pitanje o klasnoj strukturi jednoga društva je izvedeno i konkretno pitanje.[76] Klasna struktura društva počiva na klasnom karakteru društvene podele rada i očitava se u društvenim sukobima. Stoga o klasnoj strukturi i ne može biti reči izvan uvida u osnovne društvene sukobe u kojima se ispoljava suprotstavljenost klasnih interesa. Za Marxovo shvatanje klasa karakteristično je upravo naglašavanje »momenta suprotstavljenosti« klasnih interesa i sukoba klasa (teorija klasne borbe).[77] Izdvo-

---

75) Među retkim i jasnim obrazloženjima suprotstavljanja nastojanjima da radnička klasa osvoji pozicije u Savezu komunista jeste govor V. Bakarića na VI kongresu SK Hrvatske. Na inicijativu izvan foruma SK i na osnovu diskusije u komisiji kongresa usvojen je »sa velikom većinom glasova« predlog da Statutom SK bude obavezno da »najmanje tri četvrtine članova foruma i organa SK čine komunisti iz radnih kolektiva privrede i društvenih djelatnosti, koji će i nadalje ostati na svojim radnim mjestima« (**Šesti kongres SK Hrvatske** (stenografske beleške), Zagreb 5—7. XII 1968. god., izd »Komunist«, Beograd, 1969. god., tom I, str. 356.). Ovaj predlog je propao, na insistiranje V. Bakarića, većina delegata Kongresa glasalo je u plenumu protiv predloga komisije (tom II, str. 205). Razlozi kojima se rukovodio Bakarić bili su. prema održanom govoru, sledeći: (1) ima slučajeva da je u nekim radnim organizacijama radnička klasa u manjini, te bi njihova brojčana premoć u forumima otežala rad foruma; (2) zadaci CK su složeni, posebno zbog međunarodne situacije, a izabrana većina ne bi bila kompetentna da se njima bavi, te bi usled toga jačao uticaj aparata, a to se želi sprečiti; (3) opterećenost radnika neposrednim iskustvom u radnoj organizaciji ojačala bi tendenciju ponovnog pretvaranja SK u operativu; i (4) 3/4 radnika u forumima SK značilo bi uvođenje jednog oblika »diktature ne proletarijata nego diktatura neposrednih proizvođača nad ostalim delom društva«, što bi značilo »zaostajanje za dosadašnjim razvojem Jugoslavije« (tom II, str. 200—202).

76) Zanimljiv je podatak da Program SKJ dopušta mogućnost da sve dotle »dokle god postoji država nisu otklonjene i opasnosti da ona dobije samostalnu moć i da time zaoštri određene protivrečnosti socijalističkog razvitka, i pretvori ih u antagonističke« (**Program i Statut SKJ**, »Komunist«, Beograd, 1962. str. 115).

77) Marxovo shvatanje klasa sastavni je deo teorije o društvu i rezultat je istraživanja konkretno-istorijskog totaliteta. Samo unutar ove celine može se razumeti i njegovo insistiranje na klasnom sukobu i klasnoj borbi. »Ukoliko milioni porodica žive pod ekonomskim uslovima egzistencije koji njihov način života, njihove interese i njihovo obrazovanje odvajaju od načina života, interesa i obrazovanja drugih klasa i njima ih

jeno iz konkretno-istorijskog konteksta pitanje o klasama postaje »čisto teorijsko«. A to što se, kada je reč o klasama, prevashodno ostaje pri opisu radničke klase, a ne i njoj suprotstavljene klase, svedočanstvo je o ideološkom uticaju vladajuće klase i o mestu inteligencije u realnoj klasnoj strukturi.[78] Iz »ptičje pespektive« je daleko lakše *gledati* na ono što je »dole«, nego *videti* ono što je »gore«.

Idejni izraz zadobijanja dominacije osnovnih nosilaca novog društvenog sistema nad revolucionarnim pokretom jeste teorija integracije društva i konvergencije društvenih sistema. Osnovni stav ove ideologije, koja isključuje iz vidokruga stvarni revolucionarni pokret, svojevremeno je pregnantno formulisao Werner Sombart. »Mi ćemo se malo-pomalo morati privići na misao da razlika stabiliziranog i reglementiranog kapitalizma i jednog tehnificiranog socijalizma nije tako velika, te da je prema tome za sudbinu ljudi i njihove kulture prilično svejedno da li se privreda razvija kapitalistički ili socijalistički. Ono o čemu se radi: način rada je u oba slučaja isti; ... pa zapitajmo se u čemu se razlikuje velika zadružna robna kuća od kapitalističke robne kuće, komunističke visoke peći od kapitalističkih visokih peći, gradski tramvaj od kapitalističkog tramvaja. I mi nećemo naći ništa bitno. Možda je 'svest' radnika ovde i tamo različita. Ali uslovi rada su ovde i tamo isti«.[79]

---

neprijateljski suprotstavljaju, utoliko oni čine klasu« (K. Marx, **Osamnaesti brimer Luja Bonaparte**, »Kultura«, Beograd, 1949., str. 113.). Marx se protivio izdvajanju i izlolovanom posmatranju posebnih obeležja klase. Na kraju **Kapitala**, u započetoj glavi o klasama (vlasnici radne snage, vlasnici kapitala i zemljovlasnici), Marx ističe da »istovetnost dohodaka i izvora dohodaka« samo na prvi pogled predstavlja osnovnu karakteristiku klasa, a naglašavanje ovoga obeležja vodilo bi u »beskonačnu rascepkanost interesa i položaja, na koje podela društvenog rada cepa kako radnike tako i kapitaliste i zemljovlasnike« (K. Marx, **Kapital**, »Kultura«, Beograd, III deo, glava LII, knj. 9—10, str. 434). Mišljenja rasprostranjena, ne samo među marksistima, da se klase mogu identifikovati bez uvida u konkretno-istorijski totalitet, vodila su ka shematizaciji teorije klasa. Na takva uprošćavanja (kao što je već poslovična Lenjinova definicija klasa), a ne na samog Marxa mogu se odnositi kritike prema kojima teorija klasa redukuje složenost strukture društva i da su klase ekonomska kategorija, koja zanemaruje društvenu moć (Mills i teorija elita). Jedan od ovakvih kritičara Marxa je i savremeni sociolog-političar Ralf Darendorf (Vidi: R. Dahrendorf, **Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriallen Gesellschaft**, F. Enke Verlag, Stuttgart, 1957. S. 1—33.).

Na osnovu ovakvih kritika rađaju se teorije o »industrijskom društvu«, »srednjoj klasi«, »socijalnim razlikama« i sl. čime se zaobilazi pitanje o klasnom karakteru društvene strukture. Ovakva shvatanja postala su rasprostranjena u poslednje vreme i u Jugoslaviji, kako među kritičarima društva, tako i u službenoj javnosti.

78) Ideološki uticaj vladajuće klase najviše se ogleda u prikrivanju sopstvenog porekla i karaktera podsticanjem mitske predstave o sebi i društvu. Politokratija se ponaša kao i buržoazija u savremenom građanskom društvu, kao **»društvena klasa koja neće da bude imenovana«** (R. Bart, **Književnost, mitologija, semiologija**, »Nolit«, Beograd, 1971., str. 293.).

Teorija integracije i konvergencije ostaje na tlu građanskog društva i izraz je otpora mogućnoj proleterskoj revoluciji, kao što je i sama zapostavila (»zaboravila«) poreklo građanskog društva u građanskoj revoluciji. Ove teorije na tlu socijalizma, pak, nisu samo izraz otpora zamahu proleterske revolucije, već su i bitno svojstvo ideologije onih društvenih snaga koje se neposredno *suprotstavljaju* započetoj revoluciji.

2. *Stanovište sistema*

Stanovište sistema zastupaju oni sociolozi koji pripadaju funkcionalističkoj teoriji i raznim dogmatskim strujama u marksizmu. I jedni i drugi neistorijski pristupaju proučavanju društva, isključuju iz razmatranja društvene sukobe, ili ih uzimaju samo u funkciji obnavljanja datog društvenog sistema. A kada se i upuste u razmatranje društvenih protivrečnosti i sukoba, onda njihove izvore nalaze u »nesavršenosti sistema, u nesposobnosti i nedoučenosti uprave, u stepenu razvijenosti zemlje, u neadekvatnosti vrednosnog sistema, raznolikosti religija, tradicija i slično«, što je, zaključuje Kuvačić, »ne samo pogrešno, već svesno ili nesvesno ima ideološku funkciju u smislu odvraćanja interesovanja od klasne suprotnosti koja postoji između radništva i dominantnih grupa«.[80]

Protagonisti stanovišta sistema sve su brojniji i imaju sve značajnije pozicije u društvu, počev od partijsko-državnog aparata, instituta i obrazovnih ustanova do časopisa, revijalne štampe, radija i televizije. Staljinizam i funkcionalizam žive u »miroljubivoj koegzistenciji«, ako je danas uopšte mogućno povući dovoljno jasnu granicu između njih.

Millsova kritika Parsonsove teorije društva pogađa u samu bit funkcionalističku teoriju društva, koja nije u stanju ni da formuliše znatan broj problema za potrebe bilo koje analize društvene strukture.[81] Mills tvrdi da Parsonsov *Društveni sistem* u 50 odsto sadržaja jeste prazno fraziranje, daljih 40 odsto može se naći u svim udžbenicima sociologije, a preostalih 10 odsto može biti upotrebljivo za ideološke svrhe (Isto, str. 59). S druge strane, empiričarima, smatra Mills, nedostaje čvrsta veza sa suštinskim čovekovim problemima, njih podstiče »administra-

---

79) W. Sombart, **Der moderne Kapitalismus,** III/2, 1927. S. 1016.

Osnovni nosilac ideologije integracije i konvergencije sistema je sindikalna i partijska birokratija za koju je »organizacija pokreta postala od poluge za akciju samosvrha« (W. Abendroth, **Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung,** Frankfurt a/Main, 1965., S. 71.) Porast moći ogranizacije i birokratije čini to da ona postane **»realni nosilac integracione ideologije«** (W. Abendroth, **Aufstieg und Krise der deutschen Sozialdemokratie, Frankfurt** a/Main, 1964. S. 39—40.

80) I. Kuvačić, Op. cit., str. 9.

81) R. Mils, Sociološka imaginacija, »Savremena škola«, Beograd, 1964., str. 45.

tivni pokretački duh«, ambicija im je da budu realisti, tehničari (67, i dalje). Njihove usluge centrima moći olakšavaju funkcionisanje društvenog sistema. *Birokratski etos* je zajednička karakteristika nosilaca vlasti i njihovih savetnika-stručnjaka.

Vojin Milić u kritici savremenih pravaca u sociološkoj teoriji razmatra poreklo, domete i granice onih sociooloških teorija koje nastoje da čovekov svet posmatraju »izvan domašaja autonomnog prosuđivanja pojedinaca«.[82] To je slučaj ne samo sa teorijom društva moralne integracije (Parsons kao nastavljač idejne linije O. Konta i E. Dirkhema), već i sa teorijom o »naučno-tehničkoj« civilizaciji (E. Freier, A. Gehlen, H. Selsky), koja svodi čoveka na predmet tehnike), zatim, obnovljeni socijal-darvinizam (K. Lorenc i R. Ardri) svodi čoveka na njegove instinkte a društvo na džunglu. Savremeni strukturalizam (M. Fuko i K. Levi-Strauss), takođe, odbacuje problematiku čoveka. U okviru ovih teorija, ističe Milić, čovek je sveden na igrača uloga, sirovinu ustanova, inteligentnog pacova ili gusku i na fiktivnu uspomenu na prošlost (II, str. 83).

Sa nastankom, stabilizacijom i obnavljanjem građanskog društva nastaje i razvija se sociologija u registru drugih društvenih nauka. Sa izuzetkom Marxa i nekih njegovih nastavljača, koje je nemoguće svesti na sociologe, sociologija je zaboravila na građansku revoluciju iz koje je nastalo građansko društvo, a iz nje kao jedne od nauka, koja se bavi jednim delom društveno-istorijske realnosti, nije ni moguć uvid u bitne protivrečnosti i sukobe u savremenom klasnom društvu, a još manje njihove moguće rasplete koji bi nadišli horizont građanskog društva.

Šta se zbiva sa sociologijom u savremenom socijalizmu?

Ona nije samo pod velikim uticajem sociologije koja se razvijala unutar dugotrajne istorije građanskog društva, već je deo i istorije socijalizma. *Staljinizam* kao praktična i duhovna konzervativna reakcija na proletersku revoluciju opredeljuje nastanak i razvoj sociologije u savremenom socijalizmu.[83] Sociologija

---

82) V. Milić, Buržoaski konzervatizam u savremenoj sociološkoj teoriji (pokušaj kritike jednog oblika ideologije), »**Filozofija**«, Beograd, 1970. god., br. 2—3 (str. 5—55) i br. 4 (str. 83—118).

83) Prema analizi Rudija Supeka, bitni vidovi »staljinističke revizije marksizma« relevantni za sociologiju, obrazloženi su u osam tačaka: razdvajanje dijalektike od materijalizma, metode od teorije; neshvatanje fundamentalnog značaja kategorije prakse vodilo je ka razbijanju dijalektičkog jedinstva subjekta i objekta čime se potiskuje istorijski karakter ljudske delatnosti za račun vulgarnog materijalizma iz čega sledi povratak na naturalističku i mehanicističku prirodno-naučnu koncepciju čitave stvarnosti; izbacivanje kategorije prakse, tj. stvaralačko-samostvaralačke ljudske delatnosti zajedno sa kategorijom istorijskog i pojedinačnog, postojećeg i mogućeg, znači raskid nauke sa filozofijom; izbacivanjem pomenutih bitnih kategorija marksizma, odnos baza-nadgradnja prikazuje se kao primarna socijalna kategorija iz čega sledi istorijski relativizam; za osnovni princip socijalizma uzima se »masa«, dok se »ličnost« smatra za osnovni problem anarhizma, a odbacivanjem anarhizma nestaje i proble-

se, donekle, razvija i mimo staljinizma, pokušavajući da mu se otme ili da ga mimoiđe bez suprotstavljanja (uz insistiranje na profesionalizaciji sociologa). U takvim nastojanjima, kao profesionalno najbezbednije utočište, nudi se već razvijena sociologija koja je i sama svojevrsna konzervativna reakcija i na samu građansku revoluciju.

Stanovište sistema *usidreno* je u onim realnim tendencijama koje čine bliskim dva tipa savremenih *klasnih* društvenih sistema. U njima je dato plodno tle za susret *funkcionalizma* i *staljinizma.*[84] Obe *ideologije* (manje ili više naučno obrazložene) opsednute su porastom industrije, konsolidacijom poretka i uživanjem plodova zasluga u prošlosti, u njima dominira etika uzdržavanja i samoodricanja, metafizika hijerarhije, sumnjičavost prema promenama, red i konsensus pretpostavljaju se zahtevima za slobodu i jednakost, rat i siromaštvo nisu u središtu pažnje.[85] Naučno obrazlaganje interesa vladajuće klase izraz je *srodnosti interesa* srednje klase, kojoj pripadaju i naučnici, sa interesima vladajuće klase.

Problematika *čovekove slobode* nestaje iz teorijskih razmatranja, jednom se zamenjuje »državom blagostanja« a drugi put socijalizmom — kao *ciljevima-vrednostima.*

Građansko društvo i sociologija, zaista, imaju zajedničku istoriju, što ne znači da im je samo prošlost zajednička, njihova sudbina povezana je i u sadašnjosti i u budućnosti. U onoj meri u kojoj se u socijalizmu obnavlja ili uspostavlja građansko društvo, i sociologija, da se poslužimo funkcionalističkim jezikom, ima odgovarajuće »mesto i ulogu«. Zamena apologetike postojećeg naučnom ideologijom, kao i nadomeštaj političkog voluntarizma objektivnošću robne privrede, ima ograničen, relativan istorijski domet.[86]

---

matike ličnosti iz društvenih zbivanja i teorije, kategorija posebnog (klasa i partija) izdiže se do nivoa opšteg, do poslednjeg razloga sveg društvenog kretanja; subjektivizam i nihilizam prema kulturnoj baštini postaju službena ideologija; sa hegelijanskom dijalektikom odbačena je i Marxova teorija otuđenja; svođenje filozofije na nauku. Staljinizam je, prema tome, novo izdanje organicističkog pozitivizma (od Kanta do Dirkema), čime se nadovezuje na antiindividualističke i antirevolucionarne kritike Francuske revolucije (De Mestr i De Bonal). R. Supek, **Dogmatizam ili revizionizam,** u zbirci eseja od istoga pisca **»Sociologija i socijalizam«**, »Znanje«, Zagreb, 1966., str. 26—39.

84) A. Gouldner, Buduća kriza funkcionalne teorije, **»Sociologija«**, Beograd, 1966., br. 1—2, str. 139—153. Iste ideje autor razvija u knjizi **The Coming Crisis of Western Sociology**, Basic Books, New York, 1971. Vidi i kritički osvrt na ovo Gouldnerovo delo, Božidar Jakšić, Kriza sociologije i građansko društvo, **»Filozofija«**, Beograd, 1971. br. 2/3, str. 223—236.

85) A. Gouldner, Op. cit.

86) Koliko su ovi dometi relativni pokazuje i »desna« kritika staljinizma, koja ostaje na **pojavnostima** (teror, koncentracioni logori, ograničena lična potrošnja, moć države, partije i sl.), obnavljajući svoju verziju totalitarizma-**nacionalizam.** Temelj oba niza pojavnosti totalitarizma moguće je dosegnuti tek **levom** kritikom, koja pogađa bit i staljinizma i na-

Sociologija kao nauka »umire« dva puta.[87] Jedanput kao apologetika postojećeg (svejedno-kapitalizma ili socijalizma), a drugi put nestaje sa ukidanjem realnih pretpostavki građanskog društva na kojima počiva rascepljenost društvenog bitka, pa i nauka kao parcijalna i postvarena svest o ovom ili onom delu konkretno-istorijskog totaliteta (da ne bude tako ne pomažu ni tzv. interdisciplinarni pristupi).

Šta sa sociologijom biva u *međuvremenu?* Ovako postavljeno pitanje, sa svim zamkama koje iz njega vrebaju i mame nas da pristajemo na postojeće, podstiče i na napor da se prekorači pozicija agilnog komesara i ravnodušnog jogija i afirmiše *stanovište slobode* kao čoveku jedino primereno pribežište. Ono nije dato ni u izdvojenoj istoriji revolucionarnog pokreta (još manje u istoriji partije), niti u istoriji građanskog ili socijalističkog sistema.[88]

U afirmaciji stanovišta slobode, obnavljanje Marxove teorije socijalne revolucije nema značenje povratka bludnih sinova u međuvremenu prezrenom i zaboravljenom »učitelju« i zaštitniku (ta zar ih i jedan sistem podnosi?!). Sloboda nikada, pa ni u našem vremenu, nije ni prosto cilj, niti rezultat klasnih sukoba (osim ako se od nužde ne pravi vrlina), »ona ne traži da iz krvi izađe kao pobednik, jer sloboda polaže svoje pravo na sam sukob kao na medij svoje pojave; ona unutar njega otkriva etos demokratije kao onu sposobnost da se održi uprkos Suprotnom, Drugom, uprkos Opasnosti«.[89]

Prema tome, ni proleterska revolucija nije apokaliptička vizija budućnosti koju će ovi ili oni bogomdani *dočekati.* Ona je konkretna dijalektika pobune čoveka i ustanka »poniženih i uvređenih«. Setimo se još jednom Camusa, iz vremena kada je pri kraju svoje životne avanture zaključio: »Jedino je sama pobuna ovlaštena da postavi jedino moguće pitanje revoluciji, kao što je jedina revolucija ovlaštena da ispituje pobunu«.[90]

---

cionalizma. To je ona kritika po kojoj se proleterska revolucija stvarno razlikuje od građanske (u kojoj se smenjuju ekstaza i mamurluk), »Proleterske revolucije. . . stalno kritikuju same sebe, neprestano se prekidaju u svom sopstvenom toku, vraćaju se na ono što je prividno svršeno da bi ga iznova otpočele, ismevaju svirepo i temeljno polovičnosti i kukavnosti svojih prvih pokušaja« (K. Marx, **Osamnaesti brimer Luja Bonaparte,** Op. cit.., str. 15.).

87) B. Jakšić, Istorija i sociologija-istraživanje prošlosti i sadašnjosti, »**Sociologija**«, Beograd, 1970. br. 2., str. 254.

88) Oscilacije sociologa između levice i nauke pregnantno je izrazio S. M. Lipset: »Intelektualno i ideološko nasleđe političke sociologije, njeno identifikovanje sa interesovanjima političke levice, vodilo je snažnoj tendenciji podvlačenja zainteresovanosti za sukob i podelu, a omalovažavanje implikacija saglasnosti i kompaktnosti« (S. M. Lipset, **Political Sociology,** u: R. Merton, **Sociology today,** New York, 1959., p. 106—107).

89) G. Bosanac, Op. cit. str. 171.

90) A. Camus, **Vrijeme nade** (1953), Odabrana dela, »Zora«, Zagreb, 1971., knjiga 8. str. 217.

AKO ŽELITE DA OVAJ BROJ »PRAXISA« NE BUDE POSLJEDNJI...

1. **Ako ste pretplatnik »Praxisa« a još niste uplatili ovogodišnju pretplatu: UPLATITE ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
2. **Ako imate prijatelja koji još nije pretplatnik »Praxisa«: SAVJETUJTE MU DA SE ODMAH PRETPLATI NA »PRAXIS« ILI SAMI UPLATITE ZA NJEGA POKLON - PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
3. **Ako redovno čitate »Praxis« (u knjižnici ili kod prijatelja), ali ga sami ne kupujete: POSTANITE PRETPLATNIK »PRAXISA« UPLAĆUJUĆI ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
4. **Ako ste dosad kupovali časopis u knjižari i ako ste već kupili broj 1—2 za 1972. godinu: UPLATITE PRETPLATU NA BROJEVE 3—6/1972. (48 DINARA) (možete poslati i pretplatu samo za brojeve 5—6/1972, 24 dinara)**

U SVAKOM SLUČAJU:

PRILOŽENOM NARUDŽBENICOM NARUČITE ODMAH (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXIS« (NAJMANJE ZA 60 DINARA) (ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih imate, možete ih pokloniti prijateljima).

BITNOPOVIJESNI ODNOS IZMEĐU UTOPIJE I REALNOSTI

Ivo Urbančić

Ljubljana

I

S temom »*Utopija i realnost*« postavlja se filozofijskom razgovoru bitno pitanje, a da u tome pitanju nije već unaprijed jasno vidjeti i smjer razmišljanja na putu odgovaranja na to pitanje. Pokušaj odgovora nailazi stoga ponajprije na prepreku mnogih puteva, što se svi čine jednako mogućim i opravdanim. Samo s osvrtanjem na zapravi bitnopovijesni horizont mogao bi razgovor možda naći svoj »zapravi«, to jest bitnopovijesno odgovarajući put razmišljanja o utopiji i realnosti. Takvo nalaženje bilo bi prema tome samo tako moguće, da se mi kao ljudi već uvijek unaprijed nalazimo u onom horizontu bitka, u kojem se mišljenju što njemu odgovara i njemu se navlastito doznačuje istom može otvoriti njegov put.

Bilo bi moguće pokazati, da niti esteticističko izmišljanje idealnih utopija niti opisivanje neke u njenom svjetlu grozne realnosti, niti puko historijsko pretresanje prošlih niti iznalaženje sadašnjih utopija, niti kritičko analiziranje opstojećeg »nezbiljskog« svijeta (društva) u svjetlu bilo koje dane »zbiljske« utopije (npr. jedne »ideje« socijalizma) niti odbacivanje svih utopija kao praznih sanja ispred »sadašnje povijesne realnosti«, niti puko suprotstavljanje neke »znanstvene« i pred, ili neznanstvene utopije (i u svezi s time odbacivanje danas izranjajući »čisto utopijskih utopija«) niti neko određivanje utopije kao realne mogućnosti u realnosti, niti istraživanje osobne ili socijalne mobilizacione funkcije utopije za revolucionarnu izmjenu opstojećeg niti neko »dijalektičko« razumijevanje, prema kojem bi između utopije i realnosti opstojalo i valjalo tražiti stalno »dijalektičko posredovanje i prožimanje« (način na koji više ne bi moglo biti govora niti o kakvoj fiksnoj idealnoj utopiji iznad realnosti kao također niti o nikakvoj potpunoma zaba-

čenoj realnosti) — o svim tim i sličnim načinima razumijevanja utopije i realnosti bilo bi dakle moguće pokazati, da oni danas više nego vjerojatno ne dopiru u bitnopovijesni horizont utopije i realnosti. Svi su doduše mogući i mogli bi omogućiti interesantne informativne priloge razjašnjavanju mnogih posebnih pitanja, a da ipak ne bi mogli naići na *ono*, što nas *isprva i prije svega drugog* iz teme *utopija i realnost* poziva na razmišljanje o njoj.

II

Ako se danas radi o razmišljanju o utopiji i realnosti, onda je prije svakog bavljenja s ovom ili onom utopijom ili realnošću uputno, ponajprije opet iznova tako odgovoriti na pitanje što je utopija i što je realnost, da odgovor i nas same pogodi u našoj povijesnoj sadašnjici. *Putem jednog takvog pitanja traži se dakle ponajprije kako povijesno određenje biti utopije i biti realnosti tako i biti njihova međusobnog odnosa*, to znači smisla onoga »I«, koje očigledno utopiju I realnost na neki način razlikuje i povezuje.

Razumije li se *bit* kao ono, putem čega nešto jest, što ono jest, tada mora naše razmišljanje ponajprije koraknuti unazad od utopije same a i od realnosti same, naime unazad iz onog njihova smisla, kojeg sugerira tradicionalno shvaćanje utopije i / ili njoj suprotstavljene realnosti. *Bit* utopije naime nije samorazumljivo već i utopija a slično se može reći i za bit realnosti.

Već historijski pregled klasičnih ili takozvanih »predznanstvenih« utopija i realnosti, na koje se misli u svezi s njima, pokazuje nam, da se utopje od Th. Mora do R. Owena i drugih odnose na posebno područje bivstvujućeg, naime na *ljudsko društvo*, na njegovo globalno ili posebno uređenje, bilo to u »*ideji*« (u »mislenom projektu«) ili u *realnosti*. Utopija i ova realnost pogađaju dakle područje ljudskog odnosno socijalno-političkog bivstvujućeg. To je jedna od najvažnijih crta utopije. S *realnošću*, što se u svezi i (ili kao opreka utopije iskazuje, ne misli se dakle bivstvujuće u cjelini a niti utopija kao »ideja« ne obuhvaća bivstvujuće u cjelini. Utopija prema tome nije nikakva metafizika, ako ova odgovara na pitanje o bivstvujućem u cjelini (to znači o »realnosti«). Utopija ne može važiti niti kao filozofija, ako je metafizika srž svake dosadašnje filozofije.

O Platonovoj državi kao utopiji ovdje ne govorim, jer se *utopija* može razumjeti *samo* kao *novovjekovna povijesna pojava*, koju bi kod Platona i uopće kod starih Grka uzalud tražili u onome značenju, koju ona ima u novome vijeku evropske povijesti.

Iako dakle utopija i u svezi s njom iskazana realnost ne govori o bivstvujućem u cjelini i prema tome nije nikakva metafi-

zika, ipak nam se nameće pitanje, odakle uopće ima utopija i njoj »pripadna« realnost svoje ograničeno *područje* bivstvujućeg, u kojem se horizontu otvara to područje bivstvujućeg. U kojem se horizontu uopće kreće utopija? Izgleda da sve to nije tek samorazumljivo. Utopija ne misli sama bivstvujuće u cjelini a niti ne razlikuje osnovna područja bivstvujućeg, zbog čega ona ne može niti sama ispostaviti svoje vlastito područje bivstvujućeg.

U povijesti evropskog mišljenja bila su osnovna područja bivstvujućeg izvorno uvijek ispostavljena putem metafizike i u njoj. Takva su područja ponajprije duhovno i tjelesno bivstvujuće, živo i neživo bivstvujuće itd. Čovjek se pokazuje u tom mišljenju kao jedinstvo tjelesnog i duhovnog, iz čega se tek otvara izgled na cjelokupnost ljudskih odnosa, to znači na socijalno-političku realnost kao jedno posebno područje ljudski (povijesnog) bivstvujućeg. No to nam pokazuje već neku svezu između utopije i metafizike odnosno filozofije; metafizika je dakle horizont utopije.

Ali da bismo sagledali uže *povijesno* određenje ove sveze između utopije i realnosti na jednoj i metafizike odnosno filozofije na drugoj strani, moramo nagovijestiti još *drugu*, mnogo važniju crtu novovjekih utopija. Sve one rastu naime na pretpostavci *bitno ljudske aktivnosti* i moguće su istom na toj pretpostavci. Ozbiljenje (realizaciju) svojeg idealnog uređenja društva ne očekuju one od Boga ili od neke po-sebi-bivstvujuće prirode, od sudbine ili bilo kojih drugih, nadljudskih snaga, nego od određene — kažimo već sada — *planirajuće i planirane aktivnosti samog čovjeka*, svih ljudi. Mogućnost utopije otvara se prema tome u onom povijesnom novovjekovnom *samorazumijevanju* čovjeka, u kojem je čovjek svojom vlastitom, slobodnom, planiranom i planirajućom aktivnošću temelj (subjekt) sveg ljudskog opstojanja i zbivanja. No ovo povijesno samorazumijevanje bilo je upravo i samo sistematski i konzekventno izgovoreno od novovjekovne *metafizike subjektiviteta* što počinje s Descartesom. Zbog toga se klasična utopija, povijesno određena može povezivati samo s ovom metafizikom subjektiviteta, budući da je ona moguća samo u horizontu samorazumijevanja čovjeka kao *subjekta*. Ova metafizika ne otvara time utopiji samo njeno vlastito područje bivstvujućeg, nego još odlučnije: sam *način* njenog mišljenja.

Ovu određenu svezu ne treba razumjeti kao izvanjski utjecaj metafizičara na utopiste, nego iz povijesno nehotičnog *samorazumijevanja* čovjeka, iz kojeg proizlazi kao njegova »teorija« tako i njegova »praksa«.

Sveza između utopije i novovjekovne metafizike pokazuje se još određenije iz *treće* osnovne crte klasične utopije, prema kojoj je naime svaka utopija kao ideal ili *ideja suprotstavljena* nekoj socijalno-političkoj realnosti. *Ideja* u novovjekov-

noj metafizici subjektiviteta nema pak više jednako značenje kao kod Platona, nego ima sada isti bitni smisao kao i percepcija ili cogitatum u izvornom smislu ovih latinskih riječi (perceptio, cogito), dakle zapravo *predodžba*, predstava, koju subjekt (Ja) putem svog pred-stavljanja (= mišljenje, znanstveno spoznavanje) pred sebe stavlja u izvjesnosti neposredne evidencije. Osnovni je karakter ovog pred-stavljanja, da je ono od bilo čega izvanjskog potpuno neovisna, slobodna *aktivnost* samog subjekta. I utopija kao ideja moguća je prema tome u cjelini tek na temelju ove aktivnosti kao *pred-stavljanja*, kroz što subjekt istom postaje subjekt. *Realizacija* ove ideje također je prepuštena aktivnosti subjekta.

Ovo pred-stavljanje kao »mišljenje« i temelj znanstvenog spoznavanja znači u toj metafizici koliko razum ili um, putem čega su klasične utopije produkti razuma ili uma a kao takve uvijek u skladu sa samom umnom prirodom, u čemu se već može vidjeti *četvrta*, do sada pokazana osnovna crta utopije.

Razumski projekt utopije jest kao ideja jedna pred-stava razuma. Svoje ime utopija ima od grčke riječi ou-topos- nemjesto; mjesto, kojeg nigdje nema; dakle puka »mislena predstava«, jedna »teorija«, jedna »spekulacija«. Pa ipak se pokazuje, da je bitno mjesto utopije *ideja* u novovjeko metafizičkom smislu. Od odlučnog je značenja pri tome, da se utopija, ovaj ou-topos uvijek ispostavlja kao mjera povijesnog boravišta čovjeka, naime kao mjera socijalno-političke realnosti, s krajnjim ciljem izmjene ove realnosti. Cilj je, pomoću *samodjelatnosti* čovjeka, čija je osnovna crta već opisano pred-stavljanje, realizirati ovu ideju.

Utopija, iako prema svom izvornom smislu ou-topos —, otkriva se time kao bitna *topologija*, to jest kao opća teorija mjesta čovjeku pogodnog *boravišta* (stanovališta ili mjesta bitka) a time kao *putokaz*, koji ima da dade čovjeku potreban smjer i da ga potakne na djelatnost izmjene »proturazumske«, »bezumske« realnosti. No to nam pokazuje još jednu — već *petu* — osnovnu crtu klasične utopije, naime njeno postavljanje *protiv* socijalno-političke realnosti kao bezumne ili »proturazumske«, odakle proizlazi razilaženje (rascjep) između ove ideje i ove realnosti.

Iz do sada spomenutih osnovnih crta klasične utopije ne može se još vidjeti, *što je ono, što utopiju* u jedinstvu njenih osnovnih crta zapravo izaziva, što se nagovještuje i što govori kroz utopiju i otkuda to, da se realnost najednom čovjeku pokazuje kao proturazumna.

Izgleda tako, kao da utopija nastaje naskroz »empirijski«, iz jednostavnog promatranja nepodnošljivog stanja i neljudske patnje u jednoj socijalno-političkoj realnosti, koja se realnost upravo zbog toga pokazuje kao loša, »proturazumna« i tako izaziva jednu bolju »tvorevinu mišljenja« ili neku bolju ideju (= utopija). Iz loše bi realnosti tada sama od sebe proizlazila

neka bolja mogućnost a iz takve bolje mogućnosti pokazivala bi se opstojeća realnost sama kao loša. No u tom se stanju stvari ne smije previdjeti ono *odlučujuće* da se naime u *samorazumijevanju* čovjeka ova mogućnost boljega mora razumjeti kao ono što stoji u njegovoj vlastitoj moći. Bez da čovjek se *razumije* kao subjekt svog društvenog života, kao subjekt koji je od sveg izvanjskog, transcendentnog neovisan (svejedno da li on to već i eksplicite poima ili ne), a da se on u svojoj vlastitoj djelatnosti ne osjeća odgovornim za patnju čovjeka u određenim društvenim odnosima, a da on ukratko sav svoj društveni život ne preuzme na svoj vlastiti račun, ne bi mu ni kroz nikakvo empirijsko promatranje bilo moguće ovu patnju uopće shvatiti kao takvu, to jest kao patnju koja je prouzrokovana *ljudskom* djelatnošću i koju se jednom drugom, planiranom *ljudskom* djelatnošću može otkloniti. On zato ne bi mogao niti cjelokupno socijalno-političko područje bivstvujućeg shvatiti u rascjepu idealne ideje (utopije) i »proturazumske« realnosti. Tako dugo dok je čovjek razumio društvenu nevolju, u kojoj on u svom društvenom životu učestvuje, kao od Boga ili od neke druge njemu posve strane, nadljudske moći nepromijenjeno danu, nije on mogao niti tu nevolju shvatiti kao nevolju i uopće nije mogao doći na »misao« da ju otkloni svojom vlastitom planiranom djelatnošću. Upravo zbog toga spada utopija povijesno u ono novovjekovno samorazumijevanje čovjeka, u kojem on sebe samoga razumije kao *subjekta* svog cjelokupnog društvenog opstanka i zbivanja, to jest sebe proizvodi kao slobodnu samodjelatnost.

Ova samodjelatnost pokazuje se — kako je već rečeno — kao *pred-stavljanje* (cogito, perceptio, mogla bi se nazvati i »teoretskom produkcijom«), što kao temelj i mogućnost znanstvenog spoznavanja sama sebi osigurava izvjesnost svojih spoznaja (zakona ili po-stava bivstvujućeg). Iz tako razumljenog spoznavanja mogli su Fr. Bacon i Descartes odrediti znanost kao moć ljudskog vladanja prirodom odnosno bivstvujućim u cjelini za *ljudske* ciljeve (za ovostranu veličinu i moć čovjeka). Ova znanost može *sve* planirati putem prethodnog obračunavanja i tako njime (dakako zajedno s tehnikom, koja je od nje neodvojiva) i zbiljski vladati; ne samo sadašnjim, nego i budućim, čime se subjektu otvara mogućnost svladavanja vremena. No time se i utopiji otvaraju neslućene mogućnosti.

Iz do sada dosegnutog pregleda opisane tematike smjeli bismo se sada odvažiti na odlučniji korak prema odgovoru na pitanje o *biti* utopije: u utopiji se nagovješćuje i kroz nju govori volja za ozbiljenjem čovjeka putem njegove vlastite samodjelatnosti kao subjekta, kao slobodnog, neovisnog bića što vlada svim svojim odnosima (sobom samim) i bivstvujućim u cjelini. Ova volja ispostavlja se na jedan način kao utopija, ova ju volja izaziva; utopija je jedan način ove volje. Utopija kao ne-mjesto ima svoje »mjesto« u *ideji* (= predstava, u planu planiranja),

po svojoj je biti *topologija* (»teorija«) čovjeka kao subjekta a time način istupanja volje za samodjelatnom subjektivnošću čovjeka. Smisao kazanog iskazat će se još jasnije iz prikaza prelaza klasične utopije u utopiju kao znanost.

III

O tom prelazu utopije u *znanost* svjedoče prije svega spisi Marxa i Engelsa. Da bi se ovaj *prelaz* određenije razumio bilo bi svakako nužno, pokazati *destrukciju* neposredovane opreke ideje i realnosti (trebanja i bitka), koja je svojstvena klasičnoj utopiji. Misli se na onu destrukciju ove opreke, koja se zbila u dovršenju novovjekovne racionalističke metafizike u sistemu duha, gdje ideja nije tako nemoćna, da bi bila puka ideja a da ne bi već bila zbiljska, kako to Hegel kaže u Enciklopediji, iako u sistemu duha zbiljnost (realnost) ostaje *bitno* određena idejom. Pokazati pobliže ovu destrukciju, ovdje nam ipak nije moguće.

Engels govori o razvitku *socijalizma* od utopije do znanosti. Iz toga kao prvo proizlazi, da su klasične utopije za njega već izraženi razvojni zameci socijalizma. Ako se pod socijalizmom razumije određena (planirana i tako svladana) društvenost, tada je navedena Engelsova misao o razvitku socijalizma od utopije do znanosti opravdana, budući da se — kako smo vidjeli — utopija i »njena« realnost odnosi samo na područje društvenog bivstvujućeg, na društvenost.

No iznenađujuće je, da bi »rezultat« tog razvitka trebao biti socijalizam kao *znanost*, budući da nam se ponajprije čini da socijalizam nije tek neka puka znanost. Odlučno je pitanje ipak, što Engels misli pod tom znanošću, jer to se ne može uzeti u nekoj istrošenoj samorazumljivosti. Ali već je sada jasno, da ovaj socijalizam kao znanost za Engelsa nije nikakva puka, realnosti naskroz suprotstavljena ideja razuma.

Kako ovdje ne mogu pobliže izvoditi, mogu reći, da se od Marxa i Engelsa dani prikaz osnovnog sklopa klasične utopije prema svom smislu u bitnome podudara s osnovnim crtama utopije što smo ih prethodno opisali. Karakteristično je ovdje prije svega Marxovo i Engelsovo naročito naglašavanje odlučujuće uloge razuma u klasičnim utopijama kao volje za ozbiljenjem socijalizma. Upravo je ovaj razum bio od Marxa i Engelsa prvi podvrgnut kritici.

Izlaganje nedostatnosti klasične utopije sažimlje Engels u slijedećem iskazu: »Nezrelom stanju kapitalističke produkcije, nezrelom klasnom stanju odgovarale su nezrele teorije. Razrješenje društvenih zadaća, koje je još bilo skriveno u

nerazvijenim ekonomskim odnosima, imalo je doći iz glave.«* (»Glava«-razum-teorija).

Temelj Engelsove i Marxove *kritike*, koja doduše nije usmjerena na već spomenutu volju utopije, jest *jedan obrat u njihovu (doduše netematiziranom, neeksplicitnom) razumijevanju smisla bitka bivstvujućeg u povijesno odgovarajućoj evropskoj metafizici nakon Hegela*, i taj obrat slijede kako Marx i Engels tako i — na svoj vlastiti način konzekventno — Nietzsche i ostali mislioci u svom poimanju bivstvujućeg u cjelini. Tek iz obrata razumijevanja smisla *bitka* bivstvujućeg u samorazumijevanju čovjeka može se naime pokazati, da za *realnost* (to jest za prvu odluku o odista-bivstveno bivstvujućem) nije mjerodavan razum ili ideja ili uopće neka teorija; da zbiljski bivstvujuće nije kroz ideju (ne spekulativno u izvornom smislu riječi speculatio), nego upravo *obrnuto:* realnost se u tom obratu pokazuje kao mjerodavna i određujuća za »ideju« odnosno »teoriju«. Ovaj odlučujući događaj u zbivanju novovjekovne metafizike subjektiviteta ovdje se nažalost ne može pobliže opisati. Najvažnije je u tom događaju, da se u njemu čovjek putem svoje vlastite djelatnosti — *produkcije* — *ispostavlja kao bezuvjetno i bezgranično samokružeći subjekt* i da se istom na taj način doseže Engelsova »zrelost« ljudske produkcije.

Marx i Engels i uopće »znanstvena utopija« ili socijalizam kao znanost uopće ne kritiziraju klasičnu utopiju u njenoj volji za ozbiljenjem čovjeka putem svoje vlastite samodjelatnosti kao subjekta, nego samo u njenoj *bitnoj slabosti.* Nemoć ili *slabost ove volje* pogađa dakle njihova kritika. Ova se slabost pokazuje kao »nezrelo stanje« tadašnje produkcije. To kazuje: znanstveno-tehničko-organizatorno svladavanje prirode, društva i povijesti nije još doseglo dovoljno visok stepen *moći.* Drugim riječima: moć volje za vladanjem nad prirodom, društvom i poviješću nije još zbiljski ojačala do *bezuvjetnosti i bezgraničnosti,* jer još nije došlo niti do *zbiljskog* povijesnog utjelovljenja ove samodjelatne volje (odnosno *subjektiviteta živog rada),* koja je povijesno nošena producirajućim čovjekom; ovaj subjektivitet živog rada (ova volja za bezuvjetnim i bezgraničnim vladanjem nad bivstvujućim u cjelini) nije se još postavila kao radnička klasa po sebi i za sebe. To je mišljeno s »nezrelošću« radničke klase, koja još ne vlada cjelokupnim društvenim opstankom i zbivanjem.

Jedina razlika između klasične utopije i utopije (socijalizam) kao znanosti jest radikalnost ispostavljanja subjektiviteta samodjelatnosti čovjeka i zajedno s time ispostavljanja povijesne nužnosti zbiljskog povijesnog utjelovljenja ovog subjektiviteta (živog rada) u radničkoj klasi. Utopija (socija-

*) Razvitak socijalizma od utopije do znanosti I.

lizam) kao znanost pokazuje se kao izraz radikalne, to znači bezuvjetne volje za bezgraničnim vladanjem nad prirodom, društvom i poviješću kao bezgranična ljudska sloboda praktičke samokreacije. S utopijom (socijalizam) kao znanošću i kao ona sama stavlja se ova volja u jedan način svog bitka po sebi i *za sebe*.

Utopija (socijalizam) kao *znanost* nije neka pozitivna znanost a niti suma svih tih znanosti, nego njih sve obuhvaćajuća i omogućujuća »*znanost*«, koja se naziva *historijski materijalizam*.

Budući da sve pozitivne znanosti po svojoj biti utjelovljuju ljudsku volju za vladanjem, iz toga se vidi, da se ova ne može postaviti u svojoj bezuvjetnosti i bezgraničnosti, a da ne ojača svoju moć te svlada i cjelokupnu društvenu sferu, u kojoj i sve pozitivne znanosti uopće istom imaju svoje realno tlo što ih omogućuje. Prvi glavni instrument tako ojačale moći volje za vladanjem (ili drugim riječima: *produktivnih snaga* kao jednog utjelovljenja te volje) jest zato ona »znanost«, koja cjelokupno društvo u njegovu opstanku i zbivanju, u njegovu bitku i njegovoj povijesti otkriva u onome, *što i kako je ono bilo, jest i bit će*. Jedna takva znanost jest upravo *historijski materijalizam*. Ovaj otkriva povijest kao stalni *razvojni proces* produktivnih snaga, dakle jedinstva sredstava za proizvodnju i čovjeka kao producenta. Ovaj »razvojni proces« pokazuje se po svojoj biti kao stalno jačanje moći volje za vladanjem nad bivstvujućim u cjelini, zbog čega bit povijesti kao razvoja produktivnih snaga nije drugo nego jačanje moći ove volje ili drugim riječima nije drugo do li put samostavljanja čovjeka kao zbiljskog subjekta. To pokazuje: bezuvjetna volja za bezgraničnim vladanjem (*ovaj* subjektivitet živog rada) otkriva u cjelokupnom društveno-povijesnom procesu samo sebe samu na svojoj najnižoj stepenici moći. Tako postaje — slično kao i priroda — i povijest naskroz raspoloživa i proračunljiva za ovu volju, to jest za slobodu ljudske samodjelatnosti. Ovim aktom ovladavanja povijesti uzima čovjek sa svojim produktivnim snagama kao utjelovljenjem ove volje u planetarnom smislu svoju sudbinu u svoje vlastite ruke: otkriva se mogućnost zbiljske, proračunljive konstrukcije budućnosti a time i svake sadašnjosti, to znači mogućnost planiranja i konstruiranja svijeta.

Utopija (socijalizam) kao znanost odnosno historijski materijalizam jest jedno ispoljenje i način samootjelovljenja volje za moć što sama sobom vlada a ojačala je do bezuvjetnosti bezgraničnosti, volje kao bezgraničnog rasta čovječnosti čovjeka u slobodi samodjelatnosti. Emfatičko zbiljsko utjelovljenje ove volje u horizontu je historijskog materijalizma proletarijat kao radnička klasa svjesna ove uloge i značenja. Jer se povijest — za historijski materijalizam kao razvoj produktivnih snaga — po svojoj biti pokazuje kao jačanje moći

volje za vladanjem nad bivstvujućim u cjelini i jer se čovjek ovdje određuje kao produktivno biće te je tako on biće ove volje, radnička je klasa zapravi nosilac razvitka ovih snaga ili jačanja moći vladanja.[7] Zbog toga joj pripada i zbiljska moć nad društvom i poviješću. Živi rad kao ova zbiljska moć radničke klase mora dakle ovako ili onako zbiljski vladati nad društveno-povijesnom realnošću. To joj nije samo moguće, nego je to isto tako nužno, kao što je nužan i stalan razvoj produktivnih snaga.

Historijski materijalizam, koji sa našeg stanovišta znači isto što i *utopija* (socijalizam) *kao znanost,* jedno je dovršenje onog povijesnog evropskog samorazumijevanja čovjeka, koje je konzekventno bilo izraženo od metafizike subjektiviteta i u kojem je čovjek sebe razumio kao subjekt. Prije spomenuto *pred-stavljanje* kao stavljanje objekta u prostoru ideje odnosno teorije (razum) prelazi u dovršenje ove metafizike povijesno u *produkciju* kao *praksu* što obuhvaća totalitet čovjeka, koja je pak po svojoj biti stalno kruženje jačanja moći volje za moć.

Bit utopije kao znanosti jest volja za bezuvjetnim i bezgraničnim vladanjem nad bivstvujućim u cjelini koja je ozbiljena u subjektivitetu živoga rada, sa ciljem bezgraničnog jačanja vlastite moći. To ona sebi omogućuje putem svojih vlastitih postavki: svim znanostima i spoznajama, cjelokupnom tehnikom, tehnologijom i organizacijom, ukratko, sumom produktivnih snaga, no prije svega putem proletarijata kao radničke klase. Ova volja doseže stupanj moći potreban za takvo vladanje istom onda, kada se dokopa i kada svlada ne samo prirodu i društvo nego i povijest — dakle vrijeme samo. Tek su na tom stupnju moći — prema Engelsovu izrazu — produktivne snage »zrele«, — naime za bezuvjetno i bezgranično vladanje nad bivstvujućim u cjelini, kako bi ojačale svoju vlastitu moć, koja se razumije kao slobodan razvoj svih ljudskih snaga.

Utopija kao znanost odnosno historijski materijalizam ne pokazuje sedakle samo kao puka *topologija* (= teorija) subjektiviteta, koja bi imala biti jedino mjesto za čovjeka jedino podobnog prebivanja i stanovanja, nego ona postavlja sebe samu putem same sebe zbiljski (u »realnosti« i kao ova) kao jedino, za čovjeka podobno mjesto prebivanja u subjektivitetu.

IV

Parafrazirajući već spomenutu Hegelovu misao pitamo: da li je danas *ova* »ideja«, naime historijski materijalizam ili utopija kao znanost tako nemoćna, da bude samo puka, realnosti *strana* »ideja«, a da nije već zbiljska, da nije već realnost.

Socijalističke i komunističke revolucije jesu po svojoj biti povijesni način nezaobilaznog otklanjanja svih prepreka izjednačavanja ove utopije i ove realnosti ondje, *gdje do takvog izjednačavanja nije moglo doći na nekom drugom putu.* Drugim riječima: socijalističke su revolucije po svojoj biti načini jačanja moći volje za vladanjem na onome stupnju, gdje ovo vladanje postaje bezuvjetno i bezgranično. A budući da se ovaj »proces« kao rast čovječnosti čovjeka od čovjeka emfatički prihvaća, možemo utopiju kao znanost smatrati ozbiljenim *humanizmom.*

U nagoviještenom povijesnom smislu shvaćena utopija kao znanost već je dakle i *realnost* i zbiva se kao stalno realiziranje. *Svaka* planirana i uopće od čovjeka kao subjekta htjeta izmjena realnosti, održava (uvijek iznova realizira) već realiziranu utopiju kao i upravo putem takvog mijenjanja sebe-stalno-obnavljajuće realiziranje utopije i utopiziranje realnosti. Ovo zbiljsko *kruženje utopije-realnosti* uključuje u sebi sve empirijske prirodne-, društvene- i duhovne- znanosti i njihove predmete. svu suvremenu metafizičku filozofiju, cjelokupnu tehniku, tehnologiju i organizaciju ili sumu produkcionih sredstava i snaga, sve društvene institucije, djelatnosti, partije, vlade i države, čitav pogon umjetnosti i obrazovanja, sve crkve i konfesije — ukratko bivstvujuće u cjelini. *Ova* utopija je povijesno realno dovršenje evropske metafizike subjektiviteta.

Pita li se dakle o utopiji I realnosti, onda povijesno tematiziranje ovoga I osujećuju svaku razliku, za koju se čini da je ovo I nagovješćuje između utopije »i« realnosti. Na mjesto tog I ostaje JEST u smislu *JEDNAKOG;* utopija JEST (to mni JEDNAKO kao i) realnost i obrnuto. Ujedno se pokazuje i *povijesni način* ove jednakosti utopije »i« realnosti. Ovaj način kazuje krajnje sažeto riječ »svijet tehnike«. No budući da moderna tehnika po svojoj biti nije drugo do li jedno utjelovljenje sve do bezuvjetnosti i bezgraničnosti ojačale volje za vladanjem nad bivstvujućim u cjelini, postoji još jedno bitnije ime imenovanog načina jednakosti utopije »i« realnosti: *volja za moć.* Ova se pokazuje u svojem stalnom jačanju kao stalni rast *čovječnosti* čovjeka i ima — kao što je već rečeno — u stvaralački-proizvodećem čovjeku svog emfatičkog potvrđivača. Ne bi dakle bilo primjereno stvari, kada bismo *ovu* volju za moć razumjeli kao nešto nekako negativno u moralnom smislu.

V

Ako zadržimo u vidu čitav dosadašnji put — naročito na kraju dosegnutu tačku — razmišljanja o *utopiji* i realnosti, onda nam iz riječi »utopija« odzvanja jedan glas, koji nas upućuje na sasvim drugačiji put razmišljanja o »utopiji i realnosti«, koji bi mogao biti bitniji od dosadašnjeg. Vidjeli smo kruženje

utopije-realnosti u bezuvjetnosti i *bezgraničnosti* i *beskonačnosti* volje za moć što sebe samu nadilazi (ili u bezgraničnosti razvoja produktivnih snaga), što sebe samu postavlja kao zapravo, čovjeku primjereno mjesto stanovanja. No može li čovjek u takovoj bezgraničnosti i *beskonačnosti* imati svoje *mjesto stanovanja*, to znači mjesto bitka ili tubitka? Ne postaje li on na taj način *bez-mjestan?* Ne čujemo li mi iz riječi *utopija* onaj već spomenuti sasvim drugi glas? Riječ utopija, nastala iz grčkog *ou-topos*, daje nam sada da u subjektivitetu utopije-realnosti samozasnovano mjesto ljudskog stanovanja čujemo kao bez-mjesnost (ne-mjesto). Ovaj nam glas govori, da bi utopija-realnost kao znanost, zasnovana u subjektivitetu volje za moć kao samopostavljenog mjesta-stanovanja čovjeka, ipak u dubljem smislu mogla biti ne-mjesto — ou-topos. *Utopija* sama, ako promislimo ono njeno povijesno krajnje i poslušamo izvorni smisao njene riječi, kaže nam slijedeće: ukoliko je čovjek putem subjektiviteta svog samopostavljanja postavljen u »mjesto« svoje bezgraničnosti i beskonačnosti, ukoliko on sam sebe na to postavlja, da sebi iz sebe samoga planira i proračunava mjesto (topos) svog obitavanja (bitak) u bezgraničnome i bezmjernome bezuvjetnog vladanja nad bivstvujućim u cjelini, ostaje on i u svojoj vlastitoj u-topiji, to znači *bezmjesnosti* ili bezzavičajnosti. Utopija-realnost kao znanost, koja se na način svijeta tehnike ili volje za moć stalno hoće postaviti kao jedino mjesto stanovanja ili bitka čovjeka, ostaje upravo zbog toga njegovo ne-mjesto, njegova bezmjesnost, dakle njegova u-topija.

Pa ipak, istim putem svog ljudskog *mjesta stanovanja (bitka)* JEST čovjek, ukoliko *stanovati* kazuje toliko koliko *biti*, što govori u onome »čovjek JEST«. Mjesto povijesnog ljudskog tubitka (stanovanja) time je njegov prostor *bitka*, jer u njemu je čovjek izručen bitku a bitak čovjeku. Mjesto (topos) ljudskog stanovanja (tubitak) jest prema tome prostor međusobne izručenosti bitka i čovjeka, prostor, gdje se bitak i čovjek nalaze i susreću. *Bezmjesni (bezgranični) čovjek bio bi prema tome čovjek bez bitka, lišen svoje biti,* jer ne bi imao nikakvo mjesto svog bitka (stanovanja, tubitka). No kako bi čovjek mogao biti bez bitka, ako se za njega još uvijek može reći, da on jest? Bez bitka jest čovjek, kojem je ovo JEST ili BITAK samo tako svojstven kao i bilo kojem drugom bivstvujućem, *bez da mu se odlučno izručuje i otvara kao horizont sveg i svakog bivstvujućeg* (a i sveg iskazivanja onoga »jest« bivstvujućeg). Biti-bez-bitka kao i biti-bez-horizonta iskazuje toliko koliko i biti-bez-svijeta i biti-bez-vremena (bezpovijesnost), što su načini bezmjesnosti ili bezzavičajnosti kao čovjekove lišenosti biti.

Ova tako u bitnome smislu razumljena utopija-realnost kao povijesno, epohalno »mjesto« bezmjesnosti čovjeka bila bi dakle ponajprije krajnje ne-mjesto bitka ne-bitka ili onoga ništa *takove* negacije. *Utopija-realnost kao epoha bitka ne-bitka ili*

epoha onoga ništa te negacije jest epoha nihilizma. To je epoha ne-mjesta kao »mjesta« zbivanja nezbivanja bitka čovjeka bez bitka.* Imena kao npr. historijski materijalizam odnosno utopija (socijalizam) kao znanost, jednakost utopije-realnosti, realizirani-sebe-realizirajući humanizam i volja za moć kao metafizička bit tehnike oznake su epohe nihilizma. »Mjesto« ne-mjesta kao čovjekov bezbitak uspostavlja (priskrbljuje) subjektnost čovjeka time, da mu se daje kao njegovo jedino mjesto. Iz toga se utopija-realnost pokazuje kao realizirana »topologija« subjekta (dakle nikako više kao puka teorija, »-logija«)

Pa ipak utopija otvara upravo kao krajnja bezmjesnost ujedno i *bitno-mjesto* čovjeka, iako danas samo kao naznaka zbivanja ne-zbivanja bitka, ili bolje rečeno: kao naznaka izručivanja neizručenosti bitka čovjeku, to znači kao naznaka onog biti-bez-bitka ili biti-bez-horizonta (bezzavičajnost) kao takvog i upravo putem ovog »kao takvog« ipak još ne »horizontnosti« (svjetovnosti i vremenitosti) čovjeka. U onom krajnjem bez-mjesnosti utopije-realnosti, u otvaranju njome uspostavljenog (priskrbljenog) nezbivanja bitka i kao to nezbivanje, zbiva se bitak sam. Dovršenjem krajnje bez-mjesnosti vraća se jedna slutnja samog mjesta (topos). Kao što čovjek istom putem ovog zbivanja bitka JEST čovjek, tako i to zbivanje treba čovjeka.

Kako bi nam se dakle pokazalo izvorno mjesto bitka (stanovanja) čovjek, njegov topos, ponajprije je nužno, obratiti se utopiji realnosti (to znači svijetu tehnike ili volje za moć) kao bez-mjesnosti, što nagovješćuje izvorno mjesto biti (bitka) čovjeka, i nju misliti, a nipošto se tek od nje odvraćati ili je na bilo koji način tek htjeti otkloniti ili odstraniti (npr. putem planirane ili namjerne izmjene svijeta ili revolucije) jer se time samo ono bez-mjesno u njoj dopušta, bez da bi ikada bio pušten nadolazak toposa, mjesta stanovanja (bitka) iz nje same.

Preostaje nam možda samo to, da u *»topologiji« subjekta* nađemo put k *»topologiji« bitka,* ako nam sama ta riječ (topo-*»logija«)* ne bi već zakrivala taj put; preostaje bar pokušaj, da razumijemo, *što zapravo topos jest.*

Preveo (s njemačkog) Branko Despot

---

*) Nihilizam je ovdje mišljen u smislu Heideggera u njegovu djelu »Evropski nihilizam«.

SOCIJALIZAM I EKONOMIJA

Pierre Naville

Paris

Učinit ću nekoliko dopunskih primjedbi koje će, nadam se, ući u okvir onoga o čemu se prethodno diskutiralo. Ne predstavljam se kao filozof, već više kao političar, ili ekonomista ako želite. Ipak vjerujem da je interesantno postaviti neke probleme koji imaju jesan ekonomski karakter, u formi koju možemo nazvati filozofskom ili logičkom. I neke primjedbe koje bih ovdje želio predstaviti, odnose se na pojam planiranja i strukturu ekonomskih i društvenih planova, sa stanovišta njihove moguće konceptualizacije i posebno u njihovim odnosima sa pojmovima utopije i realnosti, što sačinjava bazu vaših rasprava.

Prva stvar koju treba primijetiti je da Marx i Engels, marksistička tradicija, nisu ostavili gotovo nikakvu ozbiljno formuliranu, motiviranu indikaciju o socijalističkom planiranju. To je možda glavni problem o kojem kod Marxa i Engelsa ne nalazimo do li potpuno općih projekata. U socijalističkim odnosima bit će potreban plan, moći će se organizirati proizvodnju i distribuciju prema planu, ali ne postoji elaboracija tog problema. Jedina stvarna obrada koja je u određeno vrijeme pokušana u SSSR-u, je dogmatska tvrdnja da je planiranje bazični zakon socijalizma i socijalističkog društva, tvrdnja u koju se po mojem mišljenju može sumnjati.

Druga primjedba koju sam htio staviti, je da su klasični utopisti bili veliki planeri u povijesti socijalističkog i radničkog pokreta. Velike klasične utopije, kao one od utemeljenja Thomasa Morusa, sve do Fouriera i mnogih drugih, prije svega su velika planiranja. To se, čini mi se, često zaboravlja, jer se prije svega diskutira o etičkom ili ekonomskom sadržaju utopističkih sistema. Dakle prva karakteristika tih sistema je da budu vrlo rigorozni planovi koji formuliraju precizne zahtjeve u pogledu rada, proizvodnje, distribucije, društvenog života, pa čak

i kulturnog, estetskog života itd. Postoji dakle paradoks u diskusiji koja se tiče odnosa između realnosti i utopije, kada vidimo da su upravo ti veliki utopistički modeli, moglo bi se reći, utemeljitelji planirane koncepcije društvenog života, dok se koncepciji planiranja obično pripisuje uloga realnosti, a ne uloga utopije.

Bilježim taj paradoks, jer mislim da ga ponovo nalazimo kad ispitujemo probleme postavljene po aktuelnim formulama, aktuelnim modalitetima planiranja u državama koje se nazivaju socijalističkim, pa čak i u velikim kapitalističkim formacijama, kapitalističkim državama naših dana. Ponovo nalazimo taj paradoks u slijedećem obliku: izučavanje predvidivih sredstava i vremena, dozvoljava prognoze o budućem društvu. Sada je primjerice u kratkom vremenu godina dvijehiljadita postala gotovo sveta hiljada. Što će biti s društvom godine 2000., a što u godini 2500.? Ti ciljevi utopijskog karaktera smatraju se međutim sredstvima pristupa jednoj realnosti.

Drugim riječima, paradoks uske veze između socijalnih utopija i oblika planiranja vodi ideji da smo prešli s utopijskog plana, u smislu neposrednog ostvarivanja na ideju eksperimentiranja i planove eksperimentalnog karaktera. To poimanje eksperimentiranja trebalo bi u današnje vrijeme razraditi na taj način da dođu do izražaja diskusije o planiranju prepirki o ekonomskim, socijalnim, pa čak i moralnim kategorijama, koje planiranje pretpostavlja.

Malo prije je rečeno da je poimanje monopola, destruktivno poimanje napredovanja prema socijalizmu. Želio bih samo primijetiti, da kada se govori o monopolu ipak treba znati o kakvoj se vrsti monopola radi. Pod monopolom općenito podrazumijevamo isključivu vlast nad svojinom, centralističko raspolaganje stvarima i ljudima, to je monopol. Ali polazeći od planiranja može se obraditi jedno možda apstraktnije poimanje koje odgovara istini, istovremeno u sistemima državnog socijalizma i u sistemima razvijenog kapitalizma, i to monopola struktura. Planovi se osnivaju na monopoliziranju, u korist nametnute strukture, proizvodnih snaga u cjelini i sredstava distribucije jednog socijalnog režima. Što se tiče tog monopola, može se diskutirati o njegovom izvoru i postanku. Primjerice, moglo bi se smatrati da taj monopol strukture društvene organizacije ovisi o monopolu vlasti, jer je politička ili društvena vlast ta u čijim je rukama mogućnost stvaranja te strukture koju mi nazivamo planiranjem. Ali to nije cjelovit odgovor na pitanje, jer vlast ne može djelovati ukoliko struktura monopola organizacije već postoji. Tu postoji jedan dijalektički odnos, i želio bih da se taj odnos obradi i produbi. Postoji jedan odnos koji nazivam dijalektičkim da bih pojednostavio stvari, odnos između postojanja jedne strukture organizacije u planu i postojanja strukture vlasti koja predstavlja hijerarhiju snage.

Prema tome čovjek je primoran osporavati prije svega postojanje planova, kao jedne vrste stvari, kao dobro definiranog predmeta, pod izgovorom da se u jednom određenom periodu obrade teži određenju više ili manje općenitih ciljeva. Općenito, plan se smatra vrstom predmeta, vrstom stvari, kojoj se može dati različite oblike i dimenzije; pri svem tom, to je uvijek predmet čiju je osnovnu funkciju prilično teško odrediti. Ako učinimo pregled svih praktičnih i konkretnih oblika planiranja koji postoje u SSSR-u, Kini, u Istočnoj Evropi, Jugoslaviji, kao i u strukturama razvijenog kapitalizma danas, primjećujemo da je taj predmet gotovo nemoguće definirati, ukoliko ne uspijemo otkriti što je to u njemu što ga čini ne-predmetnim, već rezultantom serije snaga, sredstava i gradacije u vremenu. Plan i način planiranja pojavljuju se kao mjerilo rješenja u vremenu. To mjerilo rješenja mora biti određeno na jedan ili drugi način, i upravo u izboru mogućnosti koje su dane u vremenu interveniraju politički faktori: koji odlučuju i u kojem momentu? Možemo dakle reći da ako uspoređujemo planove kao ostvarenje određenih ciljeva s drugima, koje bismo mogli nazvati utopijskim, ako su ti perspektivni planovi postali eksperimentalni modeli društvene manipulacije, to je prije svega zato jer smo uveli pojam vremena.

Sadašnje utopije, uključivši i moralne utopije koje suprotstavljaju moralni ideali opasnoj stvarnosti, razlikuju se od starih utopija zbog toga jer je kao osnovni faktor uvedeno vrijeme, postajanje. Stare utopije smatrale su stvarnošću ono što se moglo odmah definirati. Sada znamo da se može planirati samo preko razvitka i to razvitka različitim tempom, što je eksperimentalni postupak socijalizma. Pri prvim pokušajima planiranja u SSSR-u utvrđeni su petogodišnji intervali, pa čak i u kapitalističkim zemljama poput Francuske, koristi se petogodišnji interval.

Naravno nije najvažnija činjenica da plan traje pet godina ili da bude predviđen za pet ili deset godina, već činjenica da je vrlo teško, a iskustvo to sve više pokazuje, koristiti samo jedno mjerilo u vremenu, na pr. petogodišnje, jer sve više imamo posla sa različitim razvojima koji uključuju kratkoročnu, srednjoročnu i dugoročnu projekciju, pa čak i projekciju na vrlo dugi rok tj. koja obuhvaća više generacija.

Problemi, na pr. nastave, to će reći formiranja budućih generacija, obavezuju svaku zajednicu, svaki režim na razmatranje planova u dosta velikom mjerilu, odnosno u mjerilu više generacija. Nasuprot tome postoje nepotrebni zahtjevi, postoje kratkoročni planovi, postoji činjenica, doduše sve više osporavana, da je ekonomsko računovodstvo, u socijalizmu kao i u kapitalizmu, jednogodišnje računovodstvo sa godinom koja uvijek ne traje od prvog januara do 31. decembra; ali to trajanje i predodžbe koje se mogu stvoriti o tom trajanju, promjenljive su i može ih se modificirati na pr. prema tehnološkim kri-

terijima. Kada se radi o velikim poslovima koji zahtijevaju 5 ili 10 godina rada, to mogu biti kriteriji ekonomskog karaktera, osobito u pogledu distribucije, jer potrošnja implicira nestanak i obnavljanje cijele jedne serije proizvoda. To mogu biti kriteriji biološkog i demografskog karaktera, kao što sam govorio povodom problema nastave. Ukratko, sve što intervenira da se modificira mjerilo vremena u odlukama koje mogu biti donesene kolektivno, to je ono što mi se čini bitnim za jedan sistem planiranja.

Naravno ti principi nisu u cjelini začeti u odnosima u kojima je vlast kapitalističke buržoazije nestala. I sami kapitalisti, mali ili veliki buržoaski poduzetnik zna vrlo dobro razmatrati svoje interese na kratki ili dugi rok i poduzeti odgovarajuće mjere. Razlika je, barem u principu, u tome da u jednom socijalističkom društvu, te predodžbe mogu biti razrađene drugačije nego kad ovise o moći jedne dominirajuće klase kao što je buržoazija. I baš te moći birokracije, koja je često oslikana kao prava društvena klasa koja može manipulirati mjerilom rješenja u vremenu kao što je to činila buržoazija, nisu opisane sasvim točno.

Administrativni i partijski aparat, čak ako u trenutku raspolaže izvršnom moći, ne može raspolagati u mjerilu vremena ni u budućnosti niti u sadašnjosti ili vrlo bliskoj budućnosti, istom moći kojom raspolaže onaj koji je uistinu vlasnik svih sredstava za proizvodnju i razmjenu. Uostalom zbog toga vjerujem da se sukobi u pogledu planiranja, administrativni i socijalni sukobi, kreću oko pitanja da se zna tko i u kojem momentu može odlučiti o nekom plaćevnom roku. Drugim riječima, manipuliranje vremenom osnovni je element na kojeg se odnosi osporavanje u vezi s planiranjem. Ta osporavanja i diskusije mogu poprimiti čisto tehnički karakter. Tada kažemo: to su tehnokrati ili ekonomisti — tehnokrati koji odlučuju o tim problemima i prema tome oni su ti u čijim je rukama moć. Drugi kažu: to je politička moć, jer će ona konačno odlučiti o ciljevima proizvodnje, o načinu distribucije i ona će prema tome nametnuti svoj vlastiti tempo razvoju planiranja.

U stvari, to je nestalna kombinacija, vrlo daleko od toga da bude jasno definirana, kombinacija koja proizlazi iz unutrašnjih borbi, i to je također jedna od točaka po kojima se planiranje razlikuje od svih tzv. utopijskih sistema, čak i dobro isplaniranih, koji su nastali u prošlosti. Dosta je značajno da utopijska planerska misao ne obuhvaća sistem kompenzacije, sistem reguliranja pomoću slobodnih diskusija, sistem reguliranja putem uzajamnog utjecaja, jer je sve unaprijed toliko sređeno da ne bi postojali konflikti, da nema potrebe za takvim sistemima. Dakle u planiranju, koje je jedna vrsta eksperimentalne utopije, ono što u stvari nastaje iza prividnosti odsustva sukoba, jest suprotnost. Zahtjevi koji se stalno mijenjaju dovode do toga da se planovi neprekidno stavljaju na diskusiju.

To nas dovodi do jedne točke koja bi zaslužila posebnu obradu, a odnosi se naime na sisteme korekcije i retrospektive procjene ciljeva fiksiranih u planovima. Kad je jedan sektor socijalnog ili ekonomskog života isplaniran, kad su se na ovaj ili onaj način odredili ciljevi, kada je došao momenat da ti ciljevi moraju biti postignuti, obično se ne ispituju ozbiljno razlozi zbog kojih oni nisu postignuti, kad već nisu bili postignuti.

Vama su poznati argumenti koje se ističe: ili se pogriješilo u računu ili perspektivi, zaboravilo računati s nekim faktorima ili su pak protivnici planiranja ili tih ciljeva sabotirali pri radu, stvarali poteškoće, itd. Ali gotovo nikada političke ili ekonomske vlasti ne postavljaju pitanje otvorenog i demokratskog proučavanja, ako su i kako ciljevi bili izabrani, da li su dobro ili ne baš prikladno izabrani. Jasno je dakle da prava eksperimentalna i demokratska praksa planiranja mora smatrati fazu retrospektivnog ispitivanja postignutih rezultata u najmanju ruku toliko važnom, koliko i fazu izvršenja ciljeva koji moraju biti postignuti. To je pravi pokret i tok kretanja onoga što bi moralo biti mjerilom rješenja koje treba donijeti i što mi nazivamo planiranjem.

Još koja riječ o problemu svrhovitosti koja mora oživjeti bilo koji plan. Finalitet nije isto što i cilj ili svrha. Postoji jedan, možda dosta važan terminološki problem. Max Weber razlikovao je Zweckrational i Wertrational, pri čemu planovi imaju značenje Zweckrationala, što znači da postoji racionalnost u finalitetu i sredstvima za postizanje točno određenog i obično kvantificiranog cilja. Ipak svi socijalni planovi sadrže i vrijednosne ciljeve, Wertrational, to jest jednu racionalnost vrijednosti. Veliki utopisti prošlosti imali su vrlo jednostavan odgovor koji vi dobro poznajete: to je *sreća*. Ali u tom obliku to bi danas izgledalo malo naivno i jednostavno. Međutim mora se izdvojiti finalitete, ciljeve, prema kojima se može usmjeriti društvo. Radi se o tome, da treba znati da li se može do toga doći planom ili drugačije. Nisam siguran da vrijednosti, stvorene i razvijene po planu, mogu biti i postignute planom; to uopće nije sigurno. Jer planiranje, uzevši u obzir bilo koje modalitete, mora fiksirati praktičke, kvantificirane ciljeve, Ali ovi nemaju dovoljno jasno humano značenje.

U planu ne postoji osjećaj vrednovanja čovjeka, i pošto to ne postoji u planu koji je samo sredstvo, to treba tražiti na drugom mjestu. To znači da planiranje nije osnovna struktura razvijenih socijalističkih odnosa i da ta struktura mora sadržavati sve vrste drugih elemenata, i to elemenata političkog, kulturnog karaktera, itd., u kojima neprestano osporavanje i diskriminacija jednih i drugih može postojati neovisno od ciljeva u planovima označenih različitim terminima. Upravo ako taj sistem postoji, ako se razvija, moći će se pristupiti njegovim periodičkim revizijama, o kojima sam malo prije govorio, reviziji ciljeva postignutih na kvantitativnom planu.

Na primjer, na području odgoja, sadržaj, ideološka ili politička suština onoga što se poučava, nije isto što i administrativna struktura nastavnih sistema ili materijalna sredstva koja omogućavaju da ih se primijeni. Broj škola i broj profesora je jedno, ali ono što oni poučavaju i što studenti žele znati ili stvoriti, ili izmisliti, nije isto što i broj školskih ustanova i broj profesora.

To bi za neke mogao biti način da se ograniči značenje planiranja, možda čak da se ukine pojam plana kao osnovnog pojma socijalne strukture. Što se mene tiče to je ono o čemu bih želio da se diskutira i da se obradi na nov način, uzevši u obzir četrdeset ili pedesetgodišnje iskustvo zemalja u kojima je moć buržoazije bila ukinuta, ali u kojima postoje drugi prijašnji oblici moći i administrativnog upravljanja. Izgleda mi da je to točka u kojoj teoretsko razmišljanje malo zapinje. Ne napredujemo mnogo, čini mi se, u diskusiji o funkcijama planiranja, diskutiramo na temeljito proučen način o općim ekonomskim pojmovima, ali ti pojmovi imaju smisla u sadašnjem trenutku samo ako su upotrebljeni u izvjesnim oblicima planiranja. Vi u Jugoslaviji imate sistem kombiniran između inicijative poduzeća, više ili manje autonomnih u sistemu samoupravljanja, i kadrova koji ciljeve ekonomije određuju na federalnom nivou. Kapitalizam također ima te kombinacije. Novac, na primjer, mora poštivati određen omjer između količine novca u opticaju, zlatnih rezervi ili rezervnog novca i raspoloživih dobara na tržištu. Postoje dakle uvijek određeni elementi ravnoteže, ali ta ravnoteža ne implicira kroz samu sebe određenu formu slobodne intervencije pojedinaca i grupa u društvu.

Mora dakle paralelno sa sistemom planiranja ma kakav on bio, postojati sistem rasuđivanja, nezavisan, prospektivan i retrospektivan. Planiranje treba izvesti iz tehničkih biroa. Treba ga uvesti u politički, socijalni i kulturni život, čuvajući njegove osobitosti. Na primjer, kada ekonomisti prave proračune optimalizacije, zahvaljujući matematičkoj tehnici, oni donose interesantne i korisne varijante, različite mogućnosti razvoja u jednom ili drugom sektoru. Ali oni ne mogu sami razriješiti pitanja, već moraju postojati drugi sistemi izražavanja, a to su neizbježno politički i kulturni sistemi.

Dakle vjerujem, da jedna od važnih zadaća socijalističke, a posebno marksističke misli, gdje na tom području gotovo sve treba kreirati, mora biti kritika sistema planiranja koji je na snazi, ~~ne sa stanovišta čisto tehničkog i praktičkog~~, već sa ~~stanovišta same planske funkcije u društvu. Doista, kao što sam na početku rekao, tu imamo golemi paradoks~~: planiranje je istovremeno oblik realizacije ciljeva ocijenjenih utopijskim, i u isto vrijeme eksperimentalni i realni način da zaustavimo vrijeme u pokušaju da dostignemo finalitete koji su van njega određeni.

Prijevod Ž. Boić

SOCIJALNI POKRETI I POLITIČKA BORBA U FRANCUSKOJ POSLIJE MAJSKIH DOGAĐAJA 1968.

Serge Mallet

Paris

Slušaoci će ustanoviti mnogostruke konvergencije između Spinellinog i mojeg opisa: ne radi se o sličnosti između njegove i moje koncepcije, već o tome da se izgleda u Francuskoj i u Italiji problemi ne pokazuju na analogni način, već uglavnom idu istim smjerom. Politička i socijalna evolucija iste su prirode. To je možda izražajnije u Francuskoj i Italiji nego u nekim drugim zemljama zapadne Evrope, posebno u Njemačkoj i Engleskoj, iako neki elementi o kojima se jučer nije govorilo, navode na misao da se u Engleskoj također nalazimo pred sličnom situacijom.

Prva zajednička karakteristika tih dviju zemalja je prije svega porast proizvodnih snaga različitih kapitalističkih zemalja centralne Evrope: što se tiče Francuske i Italije u odnosu na period između dva rata (1920—1939), radi se o novom fenomenu. U nekim gotovo konjunkturnim periodima za kapitalizme tih dviju zemalja bili su karakterističniji njihovi »maltuzijanski« i »rentijerski« aspekti, nego njihov industrijski dinamizam.

Suprotno nekim tezama koje su tu i tamo razvijale male revolucionarne grupe, možemo manje no ikada govoriti o stagnaciji proizvodnih snaga; baš suprotno, tehnološka revolucija uvedena u industriju i društvene službe tokom posljednjih godina u zapadnoj Evropi, razvila je znatno proizvodne snage tih zemalja. I upravo razvitak tih proizvodnih snaga izgleda mi uzevši sve u obzir da je u početku aktuelnog razvitka revolucionarne struje u zapadnoj Evropi. Taj razvitak proizvodnih snaga uzrokuje u stvari na ekonomskom i socijalnom planu relativno teške i kompleksne posljedice.

U prvoj fazi (pogotovo od 1946—1960) porast proizvodnih snaga bio je obilježen generaliziranim uvođenjem automacije i

informatike u neke velike industrijske sektore i službe, i brzim napretkom kemijske industrije u svim njezinim formama (petrokemiji, sintetskoj kemiji, umjetnim tkaninama i plastici, »masovnim« farmaceutskim proizvodima«), isto kao i kvantitativnim gigantskim porastom automobilske industrije. Međutim ta nova faza industrijskog zamaha kapitalizma ticala se naročito velikih industrijskih sektora i to »najaktuelnijih«, i prepuštala životarenju po strani, zastarjele proizvodne strukture (građevnu industriju, prehrambenu itd.); jedva da je doticala poljoprivredni sektor, sektor distribucije i javno djelovanje.

Zatim smo pred desetak godina ušli u drugu fazu. Što se tiče Francuske i Italije, možemo govoriti o dvostrukom kapitalističkom sektoru, naprednom kapitalističkom sektoru i zakašnjelom sektoru koji je u toku da se brzo transformira. U toku da se transformira, tj. mi u stvari prisustvujemo jednoj vrsti druge faze prvobitne akumulacije kapitala koja je postala neophodna da bi snage naprednog kapitalizma u današnje vrijeme mogle podnositi pritisak internacionalne konkurencije. Napredni industrijski sektor, da bi nastavio modernizaciju svojih struktura i bio u stanju da koristi posljednje tehnološke inovacije u okviru povećane internacionalne konkurencije, mora skršiti i posljednje otpore pretkapitalističkih društvenih snaga i obuhvatiti cjelokupno stanovništvo u način kapitalističke proizvodnje. Socijalne i političke posljedice te integracije dovoljno određuju karakter sadašnjeg društvenog kretanja.

Govoreći o proširenoj internacionalnoj konkurenciji, preciziram da se sve više radi o komercijalnoj borbi kojoj se u tim zemljama odaje izvjestan broj grupa multinacionalnog karaktera, a ne o borbi između različitih nacionalnih kapitalizama. Gotovo totalna likvidacija carinskih granica oduzela je vladama jedno od njihovih glavnih sredstava intervencije, dok je porast »integriranih« trustova dosegao takvu širinu da se prema ovima može ravnopravno odnositi. Ako u današnje vrijeme u zapadnoj Evropi postoji pokušaj planiranja ekonomije, onda se on više ne provodi kao poslije 1945. državnim inicijativama, već ugovorima što ih između sebe sklapaju velike internacionalne firme.

Ove firme provode znatan pritisak na preostali dio kapitalističkog sektora i nadjačale su planske strukture nastale poslije 1945. Preostalo je svega još nekoliko velikih državnih poduzeća (I. R. I., E. M. I., u Italiji; RENAULT I ELF-ERAP u Francuskoj), ali ta velika državna poduzeća stekla su pravu nezavisnost u odnosu na njihovog pravnog vlasnika — što se tiče nametanja državi njihove *politike porasta*, ne vodeći brigu o općim posljedicama takve politike: ELF-ERAP diktirao je francuskoj državi alžirsku petrolejsku politiku koja se pokazala kobnom po izvjesne industrijske i poljoprivredne sektore koji su u Alžiru pronašli skoro zaštićeno tržište u punom razvoju. Renault nameće cijeloj zemlji mahnitu urbanističku politiku po kojoj sve urbane

i industrijske lokalizacije ovise o njegovoj strategiji razvitka masovne upotrebe privatnih automobila.

Renault-ova strategija u Francuskoj ni po čemu se ne razlikuje od FIAT-ove u Italiji.

S tog stanovišta moglo bi se površno reći da smo nanovo ušli u jednu neoliberalnu fazu kapitalističke ekonomije koja se posebno očituje u sadašnjoj anarhiji organizacije evropskog monetarnog toka i liberalizaciji konvertibilnosti novca i razmjene. To je međutim samo prividnost, stvarno planiranje, kapitalizam organizacije, razvijaju se ne više na nivou nacionalnih država, već na nivou velikih internacionalnih skupina.

U odnosu na društvene snage različitih kapitalističkih zemalja zapadne Evrope, ova situacija ima prije svega direktne posljedice na nivou borbenosti dijela radničke klase, direktno angažirane u najnaprednijim kapitalističkim procesima. Neću se nadugačko vraćati na tu poznatu temu, o kojoj je s moje strane bilo više puta riječi i koja je u potpunosti provjerena ne samo 1968. u Francuskoj, već u cjelini pokreta koje smo upoznali u Italiji, Francuskoj u Njemačkoj i Engleskoj tokom posljednjih godina. Karakteristika tih pokreta je da, svjesna tog znatnog razvoja proizvodnih snaga o kojima sam malo prije govorio, ofenziva radničke klase danas se ne odnosi na revandikacije kvalitativnog tipa koji se u biti odnose na povećanje životnog standarda, već po prirodi na mnogo kvalitativnije zahtjeve, koji se naročito odnose na kapitalističke organizacije rada, sistematsku redukciju radnog vremena, a da izvan toga sami radnici otvoreno postavljaju problem kontrole proizvodnje, ritma proizvodnje i organizacije proizvodnje.

Spinella je jučer govorio o tim tendencijama u odnosu na Italiju; želio bih reći da se ne radi o jednoj samo apstraktnoj, formalnoj tendenciji. U praksi, tokom ove posljednje dvije godine u Francuskoj, izvjestan broj velikih poduzeća uočio je razvitak društvenih pokreta čiji je cilj blokirati ili kontrolirati organizaciju rada, i uvesti, u određenom broju slučajeva, pravu kontrolu radnika nad radnim vremenom. Na primjer, slučaj tvornica Berliet u Lyonu: poslije serije štrajkova i nakon više mjeseci, sada je direkcija napustila kontrolu organizacije rada i više ne fiksira ritam i tempo proizvodnje. Sada sami radnici, organizirani po radionicama, određuju svoj vlastiti ritam proizvodnje.

Navodim primjer Berlieta, jer je on najpreciznji, ali on se razvija u čitavom nizu zona, i mada radnici u tim najnaprednijim industrijama ne teže za direktnim preuzimanjem organizacije proizvodnje, pokreti borbe ipak sigurno idu tim smjerom. Posljednji veliki štrajk automobilske industrije koji smo upoznali u Francuskoj, dio pokreta specijaliziranih radnika Renaultovih tvornica, imao je za osnovni cilj optuživanje sistema kapitalističke organizacije rada, a ne poboljšanje tog sistema. Pridružujem se Spinelli povodom onoga što je govorio o mogućnosti takvih pokreta, mogućnosti da radnička klasa prvi puta na-

kon desetak godina ponovo optuži neminovni karakter organizacije rada, ritma rada i tempa proizvodnje, u posljednjoj analizi određenih mogućnostima koje pruža razvitak proizvodnih snaga. U današnje vrijeme je razvitak proizvodnih snaga taj koji daje radničkoj klasi mogućnost konstatacije da u stvari višak proizvodnje, ostvaren povećanjem ritma i tempa, nije apsolutno potreban za održavanje i razvoj njenog životnog standarda.

I iskustvo o kojem sam maločas govorio što se tiče Berlieta, s tog je stanovišta vrlo značajno, jer pošto je opao tempo proizvodnje za 35 posto u posljednjih šest mjeseci, tvornice Berliet i dalje su savršeno rentabilne, dok kapitalisti uspijevaju realizirati velike profite uprkos padu tempa proizvodnje za 35 posto: što naravno znači da je postotak ponovnog zadobivanja viška vrijednosti ostvaren novim sistemima organizacije rada takav, da radnici u stvari mogu gotovo na neodređeno vrijeme pomicati norme produktivnosti, a da za toliko ne naruše ravnotežu samog sistema. Ta situacija prema tome stvara nove mogućnosti borbe dijela radničke klase, vezanog za najnaprednije industrije i sektore.

Ali istovremeno, razvitak kapitalističke koncentracije, potreba velikih sektora i trustova za maksimalnom kontrolom proizvodnje i distribucije u cjelokupnosti društvenog tijela, vodi stvaranju vrlo teške socijalne krize unutar industrijskih, poljoprivrednih ili trgovačkih sektora koji su sve do sada životarili van velikih kapitalističkih poduzeća. Na neki način prisustvujemo unutar svake zemlje procesu kolonijalne eksploatacije: veliki industrijski sektori unaprijed uzimaju dio viška vrijednosti na marginalnim sektorima, jer ga ne mogu podmiriti na svojim vlastitim radnicima zbog njihove borbenosti.

Možemo reći da svaki puta kada radnici naprednog industrijskog sektora iznude u bilo kakvom obliku smanjenje radnog vremena i ritma proizvodnje, reperkusija te situacije direktno se osjeća na određenom broju provincijskih tvornica, u kojima je uposlena nova radna snaga seoskog porijekla, koja posjeduje kraću borbenu tradiciju.

Postotak eksploatacije tih kategorija radnika pogoršava se utoliko, koliko otpor radnika naprednog sektora umanjuje mogućnosti iznuđivanja viška vrijednosti u tim sektorima.

Tokom godine dana, upravo poslije 1969. izgledalo je da se situacija uravnotežila. Međutim od 1969. prisustvujemo novom osvješćivanju tih radničkih sektora provincijske industrije, radničkih sektora seljačkog porijekla. To je zbog toga što s jedne strane tekovine realizirane ili u toku realizacije putem najnaprednijih sektora radničke klase stvaraju kod drugih radnika potrebu za homogenizacijom. To se istovremeno odražava na nivou dohodaka i na nivou životnih uvjeta. S druge strane, ti radnici nemaju iste mogućnosti, oni su podvrgnuti mnogo težim uvjetima eksploatacije nego radnici naprednih sektora, odakle i razvoj niza borbi u tim sektorima provincijskih tvornica

ili među seljaštvom, borbi koje poprimaju mnogo žešće i okrutnije oblike od onih u samim naprednim sektorima.

Vidjeli smo na pr. nove metode borbi: stavljanje kadrova i poslodavaca pod prinudnu upravu, zauzimanje tvornica, itd., koje samo manifestiraju osvješćivanje radnika namještenih u ne-strategijskim sektorima proizvodnje, ali podvrgnutih mnogo žešćim uvjetima eksploatacije od radnika namještenih u strategijskim sektorima proizvodnje.

Polazeći od toga, mogu se nastavljati i širiti socijalni revolucionarni pokreti, može se teoretski ostvariti sjedinjenje borbi, koje vode različiti dijelovi radničke klase. Međutim, to je sjedinjenje u odsutnosti generaliziranog pokreta samo teoretsko: prevelik je raskorak između prirode borbi, njihovog »tempa«, oblika, u »naprednom« sektoru — solidno organizirano na sindikalnom planu — i u »zaostalom« sektoru, gdje sve to poprima oblik »divljih štrajkova«, često spontanog karaktera. Socijalna situacija u godinama između 1969—1971. istovremeno je označena:

1) održanjem čvrste borbenosti radnika »naprednog« sektora i ulaskom u borbu radnika »zaostalog«[1] sektora (makar su ti radnici samo izdaleka slijedili majski pokret 1968);

2) ali istovremeno, osipanjem, fragmentacijom radničkih borbi; klasna borba tada poprima oblik generalizirane, ali neujednačene, gerile, koja drži zemlju u situaciji stalne socijalne krize, a ne dozvoljava izlaz u globalnoj, političkoj optužbi sistema vladavine.

Toliko što se tiče radničke klase. Ali fenomen o kojem sam malo prije govorio, potreba velikih kapitalističkih sektora da pristupe maksimalnoj koncentraciji, da osiguraju opću kontrolu cjelokupne društvene organizacije, jednako na planu proizvodnje kao i na planu potrošnje, potreba integracije u način kapitalističke proizvodnje cjelokupnog marginalnog sektora koji je do sada bio izuzet, kao seljaštvo i široki dijelovi sitne buržoazije, stvaraju u krugu tih slojeva duboku socijalnu i političku nelagodnost.

Jučer se govorilo o proletarizaciji jednog dijela sitne i srednje buržoazije; vjerujem da je taj pojam istovremeno pravilan i netočan, da treba u stvari govoriti o *povećanoj diferencijaciji* unutar slojeva sitne i srednje buržoazije, uključivši i seljaštvo. Neki od tih elemenata, koji su velikom kapitalu naročito potrebni da bi na političkom planu osigurao sistemu određenu socijalnu podlogu, uživaju korist od »opadanja« kapitalističkog viška vrijednosti. To je baš slučaj svih parazitskih sektora koje se

---

1) »Zaostalost« tih sektora u stvari je vrlo neprirodna. Trebalo bi u stvari govoriti o »potčinjenim sektorima« koji, fiksirani u zonama regionalne ili sektorske nerazvijenosti, nalaze da ih plijene velika poduzeća koja kontroliraju njihove izvore akumulacije koji bi im upravo omogućili izlazak iz te »zaostalosti«.

može klasirati samo kao sektore sitne i srednje buržoazije koji se ovog trenutka razvijaju u okviru spekulacije nekretninama, turizma, uređivanja zemlje, itd., i koji u određenoj mjeri čine jedinu i posljednju socijalnu bazu postojeće kapitalističke moći. U Francuskoj na primjer, nije slučajnost ili loš izbor koji čini da je u svojstvu P.D.G.-a[2] veći dio parlamentarnog osoblja vladine stranke direktno vezan za spekulaciju nekretninama, javne radove, prodaju oružja, poslove uvoza-izvoza, namirivanje metalima, publicitet.

Ono samo reflektira teret tih društvenih slojeva u vladinoj većini, tog dijela sitne i srednje buržoazije preustrojene po uzoru na kapitalizam monopola.

Na tu sitnu i srednju »poslovnu buržoaziju« nadovezuje se dio seljaštva. Razvoj jednog sloja »sitnih agrarnih kapitalista«, posebno važnog u bogatim ravnicama pariškog bazena, predstavlja tu karakteristiku da svoj prosperitet mnogo više duguje budžetskim redistribucijama, koje je država provela u obliku subvencija, sniženja poreza na dohodak, poreznih privilegija — nego svom »konkurentskom« kapacitetu. Ustupci učinjeni Francuskoj na planu agrikulturne politike zemalja Zajedničkog tržišta, zapravo donose korist za 15 posto francuskog seljaštva, dok je velika masa seljaštva ponovo bačena u proletarijat.

Upravo u tim sitno-buržoaskim parazitskim slojevima — daleko užim od starih liberalnih sitno-buržoaskih slojeva koji su učvršćivali političku ravnotežu »centrumaškog« uređenja III Republike, u današnje vrijeme prebivaju opasnosti od fašizacije režima.

U slučaju da ekonomska konjunktura dovede veliki »kozmopolitski« kapital do ograničenja dijela viška vrijednosti redistribuiranog tim slojevima, oni ne bi oklijevali da zahtijevaju od države sredstva da »prežive« fašizacije režima i »urazumljivanja« radnika.

Ali postojanje te sitne i srednje buržoazije, »preustrojene« u parazite monopolističkog kapitalizma ne uravnotežuje proces proletarizacije većine seljaštva i stranih srednjih liberalnih slojeva kao ni činjenicu da ti slojevi svojim borbama teže priključenju radničkom pokretu.

Veliki dio tih seljačkih, obrtničkih, trgovačkih i drugih slojeva, danas integriranih u sistem kapitalističke proizvodnje, ne zaustavlja se na izvanredno silovitim i radikalnim pozicijama borbe, već dolazi što više do prihvaćanja socijalizma kao jedinog sredstva da se izbjegne pritisku velikog kapitala. Pri tome su ostvareni uvjeti naglašenosti klasne borbe, ali borbe koja prolazi kroz potpuno nove forme i društvene slojeve, u stvari nalazimo se u fazi u kojoj su tradicionalne političke organizacije u

---

2) Predsjednik-Generalni direktor: funkcija koja od 1963. sadrži mjesto Predsjednika savjeta administracije i Generalnog direktora poduzeća, ostvarujući tako fuziju financijske i upravljačke moći u jednoj osobi.

nemogućnosti da shvate momente kroz koje upravo prolaze revolucionarni pokreti, i da same odrede po čemu forme koje poprima socijalni pokret jesu ili nisu revolucionarne.

Postoji u neku ruku raskorak između razvitka revolucionarne struje preko novih specifičnih formi, preko društvenih slojeva koji su do sada bili izvan revolucionarnog procesa, jer su vrlo često bili izvan načina kapitalističke proizvodnje, i koji poprimaju oblik sveopćeg protesta protiv životnih uvjeta i ,opće organizacije života stvorene sistemom kapitalističke proizvodnje i s druge strane oblika borbe koje tradicionalno vode političke organizacije. Otuda naravno, ~~kao što sam malo prije~~ govorio, veliko rasulo borbi, velika fragmentacija tih pokreta i polazeći otuda nemogućnost transformiranja društvene krize u čisto političku krizu. Pri svem tom, permanentnost te društvene krize povlači reperkusije na samo političko tijelo. Ne kažem da se mi u Francuskoj danas nalazimo u fazi u kojoj bi postojala veza između političke i socijalne krize.

Politička i socijalna kriza očituju se na dva različita plana. Imamo socijalnu krizu koja se nastavlja, i koja se izlaže opasnosti da u oktobru otpočne u vrlo uopćenom obliku. S druge strane imamo političku krizu, koja za sada ostaje unutarnja politička kriza, kriza unutar buržoazije. Ali ta unutarnja politička kriza sama je odraz socijalne krize, tj. radi se u stvari o tome da treba znati kako će biti podijeljen profit (višak vrijednosti).

Prisustvujemo pojavi snaga koje unutar sistema vlasti govore: bitno je suzbiti borbenost radnika, prema tome provedimo reformističku politiku, što će nam dozvoliti da u najmanju ruku sačuvamo relativnu složenost u pogledu najnaprednijih sektora radničke klase; takva je u Francuskoj na pr. politika Chaban-Delmasa i njegovih savjetnika. I s druge strane, drugi dio buržoazije, koji je, da bi zadržao političku ravnotežu i društvenu bazu, širom otvorio vrata individualnoj spekulaciji i rekao čitavoj seriji slojeva sitne buržoazije: »Obogatite se«, spreman da zaštiti distribuciju viška vrijednosti tim slojevima posredstvom političkog i policijskog zastrašivanja.

Iz te unutarnje političke krize, čiji odraz vidimo, može proizaći opća politička kriza, koja može osloboditi prolaz socijalnom pokretu o kojem sam govorio na planu političkog pokreta.

Prijevod Ž. Boić

ZAŠTO JE POTREBNO DA SE PRETPLATITE

Neki naši čitaoci koji redovno kupuju »Praxis«, jer im se čini da je to jednostavnije nego da se pretplate, pitaju u čemu su prednosti pretplaćivanja.

Ako se pretplatite na časopis dobivat ćete ga:

1. **BRŽE** — jer se časopis uvijek šalje najprije pretplatnicima,
2. **JEFTINIJE** — jer časopis u pretplati stoji 12, a u prodaji 15 dinara,
3. **BEZBRIŽNIJE** — jer nećete morati da ga tražite u knjižarama, nego će vam sam stizati u kuću i
4. **SIGURNIJE** — jer vam se neće dogoditi da ostanete bez broja koji je izazvao poseban interes i brzo je razgrabljen (tako su dvobroj posvećen »Sadašnjem trenutku jugoslavenskog socijalizma« primili svi pretplatnici, ali su bez njega ostali mnogi redoviti kupci časopisa).

Ako se pretplatite na »Praxis« time ćete također:

5. **OLAKŠATI FINANCIJSKU SITUACIJU ČASOPISA I OMOGUĆITI MU DA IZLAZI REDOVNIJE** — jer novac koji šaljete kao pretplatu stiže ODMAH, a onaj kojim ste platili časopis u knjižari dobivamo S VELIKIM ZAKAŠNJENJEM (u ovom trenutku knjižare nam duguju preko osam milijuna starih dinara, a mi naša potraživanja ne možemo naplatiti, jer su im žiro-računi blokirani).

ZAŠTO I S KOJIM CILJEM VELIKI FILOZOFI VEĆINOM NISU, JOŠ NISU, BILI MATERIJALISTI

Ernst Bloch

Tübingen

Posebno je krivo ovdje mjeriti istim aršinom.* Kako je poznato, ne smije se tako općenito i naprosto kazati: Rus se opija, Škot štedi, Nijemac pije kavu i pritom čita knjige. Ili, na području o kojem se ovdje radi; tvar je klada i sve se sastoji iz nje, nema ničeg drugog; kako onda, pitalo se, kako može već gusjenica ili čak misao izmiliti samo iz mrtve tvari? Kamen se kotrlja, nipošto ne misli, a još je i mozak u najboljem slučaju ipak samo instrument koji ne svira sam od sebe, nego duh u nama mora najprije udariti u nj i na njemu ono Svoje zasvirati. Sve se to ne čini sasvim nerazumnim, ali eto: pretpostavlja takorekuć trajno niski kliše materije u nerazlučeno najopćenitijem smislu. U tomu onda ni za gusjenicu, niti za takozvano Više, pošto je unaprijed ispalo iz pojma tvari, nema mjesta. Tako je nešto, međutim, obogotvorenje unaprijed shvaćene općosti na dolje, pri čemu se onda zbilja čini da se sve odvija *mehanički* i ostaje u tomu zaključeno. Mudri pritom svakako nisu na strani vulgarnog materijalista: tvar je pluralističkija nego priprostosti iz jednog liva, iz jednako istog lijevanog željeza. Zato upravo Engels, na samo prividno neočekivan način, odista nominalistički odvraća jeftinom općem nazivniku: isto tako kao što nema ni voća nema ni opće materije, ali postoje jabuke, kruške, grožđe i tako dalje.

Materija je, dakle, po svojoj višestrukoj opstojnoj formi lepezasta, razvojno-povijesno diferencirana. Na svaki način postoji mehaničko tlo, ali Engels onda u svojoj »Dijalektici prirode« zacrtava sasvim odvojeno prekidajuće i prodiruće »starting point« za vrlo *diferencirana* izdvajanja i nove slojeve ma-

*) Prevedeno iz međunarodnog izdanja »Praxisa« 3-4/71., str. 563-566.

terijalne vrsti, za biljke, životinje, za postajanje čovjeka radom, za ekonomijsku bazu, za političko-kulturnu nadgradnju; pri čemu ova posljednja ni u kojem slučaju ne reflektira bazu više ili manje mutno, nego ju, ako ustreba, snagom i tvari per se dapače i aktivira. Za Marxa je (u »Ekonomijsko-filozofijskim manuskriptima«) čak i čitava »baza« priroda, kao do sada još o ljudima neovisna, koja ne leži pod nama samo prethistorijski, nego nas obuhvaća i nadsvođuje u *kozmičkom* proširenju, posthistorijsko je i tako vlastito posljednje područje u koje bi »kulturna nadgradnja« najfuturičkije mogla zahvatiti. Marx govori o »humanizaciji prirode«, čak o »resurekciji prirode« u jednu posve drukčije materijalnu s »naturaliziranim čovjekom« u sebi. To, nadalje, nije vodilo nikakvom napuštanju općenitog, skupnog ovostranog pojma materije, ili čak transcedentnim hipostazama. Štoviše imanencija, ostaje kao jedinstvo u svim diferencijacijama i formama opstanka materije, a tako i materijalizma, iako s ultra-violetnim u sebi. »Materijalizam je, kaže Engels, objašnjenje svijeta iz sebe samog«. A samo se po sebi razumije da to važi za sve vrlo različite materijalističke nauke, mehanističke, hilozističke, čak dijalektičke. Tim je jedinstvom dijalektika čak prije svega, Platonova pa dapače i Hegelova, ponajmanje ostala djevojkom iz tuđine, samo čovječno-dijalogijskim bićem, dapače jedinim bićem logosa. Ova se povezanost dijalektika-materija, koja prividno potječe iz multiverzuma, namjesto toga u dijalektičkom materijalizmu pokazala upravo kao najviše uni-verzuska, univerzalna. S pukim jedinstvom onoga što je jednim aršinom mjereno, svakako se ni u dijalektičkom ne bi moglo otkriti baš posebne slučajeve i varijabilnosti, a kamoli tek prividno suprotstavljeno, kao što je specijalno i ovostrano otčaravajući pogled marksizma, a onda, opet u pravom marksizmu, ono obuhvaćajuće univerzalnih perspektiva. Pogled na pojedinačno čini da posvuda prisluhnemo. Time što čini osjetljivim za ono izbacuje iz obično prelijepo i preveliko napravljenog okvira. Mehanistički pogled na takvu mimogrednost i njene instancije morat će ispuštati još više nego idealističke i tako visoko lebdeće duhovne snimke; kad se eto zakleo na onu kladu. Kako bi na taj način ono šareno, kvalitativno tako mnogovrsno, ta finesa koja toliko smeta a i unapređuje, mogli biti primijećeni, a kako li tek prema naprijed otvoreni prostori svijeta? Poseban je slučaj, i zapanjujući i nedovoljno protumačen, da su svi dosadašnji veliki filozofi bili idealisti. A taj se prevladavajući duhovni odnos ne može objasniti samo metierom mišljenja, a ni često nametnutom, često otmjeno samoizabranom kulom od bjelokosti. Ne može se objasniti niti socijalnim nalogom u stanovito vrijeme vladajuće klase svojim misliocima koji ga nisu prozreli zbog nedostatka marksističko-detektivskog ili barem makjavelističkog školovanja. Slabi se afinitet za materijalizam objašnjava, međutim, već unaprijed i opasnošću u kojoj se on s obzirom na niveau nalazi, meha-

nističkom opasnošću srozavanja u decrescendo crvljivosti, intelektualnog gubitka, svebanalnosti. Sve do Moleschottove rečenice: »Kao što noga ima svoje mišiće za hodanje tako i mozak ima svoje mišiće za mišljenje, a kao što je urin lučenje bubrega, tako i misao nije ništa drugo do lučenje mozga«. Ili do rečenice Kautskog koji je barem u međučlanovima siromašan, a horizontom ništa bogatiji: »Tako reformacija nije ništa drugo nego ideologijski izraz dubokih promjena na ondašnjem evropskom tržištu vunom.« To i tomu slično sigurno više nije prosvjetiteljstvo, nego kako je Lessing rekao, »prosvjećenstvo« (Aufkläricht), ili kako je Engels dopunio: »splačine prosvjećenstva«; kod Demokrita je za stolom bilo sigurno drugačije. Opasnost od toga ipak, sa, ili bolje bez, takozvane »Dijalektike prosvjetiteljstva« postoji i kod onih Originalnih dosadašnjeg materijalizma ukoliko svoj descrescendo nisu zapečatili potpunom nezamjenljivošću. Kako bi se tako značajni idealistički filozofi htjeli školovati kod materijalizma koji je tako krivo razumljen i koji se može tako lako izopačiti; kod materijailzma koji doduše nije bio pretjeran, ali je više graničio s plitkošću nego s Epikurovim vrtovima. Zapanjujuće jako zastupstvo idealizma u dosadašnjoj povijesti filozofije objašnjava se naposljetku i kratkim dahom pojmova u bivšem materijalizmu, njegovom isključujućom uskošću sadržaja. Ne treba ipak previdjeti i ono drukčije, manje zapanjujuće: upravo se kod velikih filozofa kao što su Aristotel, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel u pojedinostima kao i u cjelini mogu naći posve kriptomaterijalistički potezi; a Hegela se specijalno bez tih poteza ne bi tako mnogostruko moglo s glave postaviti na materijalističke noge. I to ne samo u dijalektici, nego, s mjerom, i u estetici, čak i u filozofiji religije odakle su konačno i Feuerbach i mladi Marx iznašli njegovo žarište materijalističke filozofije povijesti, naime akt samootuđenja koji se zbio i treba ga opozvati. A sada, glavne stvari koje se tiču posebne uloge velikih *idealista* u materijalističkom nasljeđu; za njih *materija* nije bila, kao za materijaliste, gotova stvar, nego nešto zbunjujuće što potiče na mišljenje, iako često zaognuto u preostalu zbunjenost ili samo pogrdama obranjeno. Kao što za *materijaliste duh* obrnuto nije bio gotova stvar, nego nešto zbunjujuće što je poticalo na mišljenje, opet često zaogrnuto u preostalu zbunjenost ili obezvrijeđeno redukcijom na spolni, profitni poriv, dakle, neidealističko gorivo. Stoga se kod materijalista, kod Freuda na privatnom, a kod Marxa na socijalnoobjektivnom području, moglo odsudno bolje nego kod idealista naučiti što je duh; a obratno se i kod Aristotela može prije svega naučiti što je materija, čak i bez fizičkog ograničenja, povijesno-razvojno. Osim toga, ako je u povijesti filozofije i bilo mnogo manje velikih materijalista nego velikih idealista, ipak *na njenom početku* stoji hilozoistički materijalizam, od oplođujuće vode kod Talesa do nus koji Anaksagora misli kao tvar mišljenja. A takozvani su predsokra-

tovski filozofi bili pak skoro već uvijek materijalistički poučni; kako je to tek Aristotel kao »idealistički« mislilac tvari kad, kao što ćemo vidjeti, po prvi put sjedinjuje »objektivno-realnu mogućnost«, »dynamai on« i otvorenu materiju koja sve forme porađa. Zato će po isteku prvog kursa o materijalistički tako važnom problemu univerzalija, drugi, slijedeći kurs obrađivati poznate, a prije svega nepoznate pojmove materije kod filozofa; sporadično, barem kao bljeskanje izranja tu materija koja nije zatvorena u kladu ili čak u puko elektromagnetsko polje. Čak i mitska mater u materia ponekad još nije zaboravljena, isto kao što je, s druge strane, Spinoza, protiv svih mehaničkih ograničenja, ispustio cogitatio pored extensio kao jedan od beskonačnih atributa njegove natura sive deus, substantia sive deus. Pri svemu tomu je bio na svaki način pripremljen nemehanistički pogled na materiju i novi topos materije; — sada on postaje — otvoren za sve suviše plaho na putu, za šifrirano na obličjima kao obličjima iseljavanja utopikuma u svijetu, čak konačno za realproblem onog uopće, za skoro posve nedostajuću materiju »posljednjih stvari«. To bi bio još posvuda nedostajući supstrat sadržaja koji ne bi žderali ni rđa niti moljci; Materija, dakle, ne bi bila misaona isparica niti bi se objektno sastojala iz puke takozvane pramagle, kao ranije; uvijek je bila mišljenja poput bitka kao utopije. Utopije koja se ne bi imala sastojati ni iz misaone isparice niti iz takozvane pramagle, kao prije.

Preveli Nadežda i Žarko Puhovski

PATRIOTIZAM I SOCIJALIZAM

(SVETOZAR MARKOVIĆ I DIMITRIJE TUCOVIĆ O NACIONALNOM PITANJU)

Miladin Životić

Beograd

I

SVETOZAR MARKOVIĆ (1846—1875)

Prevazilazi li misao Svetozara Markovića granice doba Srbije sedamdesetih godina prošlog veka, ima li ta misao samo značaj početka socijalističkih ideja u Srbiji, ima li ona neki dublji značaj za nas, danas, pomaže li nam ona da razumevamo naše doba i naše probleme?

O Markoviću se mnogo pisalo. Ali i oni najoštroumniji, čak i kad sa simpatijama govore o njemu, predstavljaju nam jednog mladića koga treba poštovati pre svega zato što zaorava najtežu, prvu brazdu socijalističke misli kod nas. Veselin Masleša kaže: »Pri oceni Svetozara treba se uvek čuvati da se ne upadne u njegovu grešku, da se problemi ne posmatraju neistorijski. Svetozareva shvatanja danas su većim delom prevaziđena. Mnoge njegove postavke su potpuno odbačene, mnoge su dalje razvijene i produbljene. Ali, ono što je u njima trajno i što nikakvo vreme i nikakvi novi razvoj nauke neće moći da poništi ili umanji, jeste njihov istorijski značaj koji se može sažeti u rečenici da je Svetozar bio prvi čovek u Srbiji koji je pristupio jednom teškom i mučnom i napornom radu za preobražaj društva, borbi za ostvarenje socijalizma« (V. Masleša, *Svetozar Marković*, Kultura, Beograd, 1946, str. 83—84). Da li Svetozar Marković ima za nas samo ovaj ili pre svega ovaj istorijski značaj mučnih početaka socijalizma?

Građanski teoretičari i istoričari su posebno insistirali na »neoriginalnosti« Svetozareve misli, tražeći svakoj njegovoj ideji poreklo kod Černiševskog, Bakunjina, Proudhona ili Marxa.

Oni su mnogo truda ulagali da pokažu kako su prilike u Srbiji toga doba tako svojevrsne da je ta misao najčešće promašivala u oceni prilika i htenjima. Među ovim teoretičarima prednjači, nesumnjivo, Slobodan Jovanović.

Da li je Svetozar razumevao Srbiju svoga doba? Snagu i veličinu Markovićevih ideja ne možemo ocenjivati otkidanjem od njihovog tla. U kritici »srpskih obmana« ona niče, na kritici srpskog apsolutizma i građanskog liberalizma Marković gradi sve svoje ideje o budućnosti. On tu kritiku vrši sa stanovišta jedne radikalno otvorene vizije budućnosti koja mu jedino i omogućava da sagleda istinu o svom vremenu i najdublje, osnovne granice Srbije svoga doba.

Misao Svetozara Markovića je revolucionarna utopija koja svojom istinom o svetu i čoveku daleko prevazilazi svoje vreme. Snage te misli i njena istinitost ne može se meriti time koliko je ona bila u to vreme ostvarljiva kao politički program. Vrednost te vizije, njena istinitost se ne može osporavati bednim stanjem postojećeg. Istorijsku vrednost revolucionarna istina i pokazuje kad se njeni ciljevi ne iscrpe brzo kad njen program nije kratkog daha, kada istine koje izriče prevazilaze vreme koje za njih i nije sazrelo. Vrednost te utopije i leži u tome što ona radikalnije od svake druge svesti prodire u budućnost i zato dublje i radikalnije razumeva ograničenost postojeće stvarnosti.

Ovakvu revolucionarnu utopijsku misao koja izriče istine i o našim vlastitim humanističkim granicama i mogućnostima nalazimo u delu Svetozara Markovića. Njegova misao je ne samo najradikalnija »kritika svega postojećeg« u Srbiji 70-tih godina 19 veka, već je i veoma aktuelna za naše vreme, za vreme u kojem se, na specifičan način vodi bitka koju je vodio i Svetozar — bitka između liberalizma i demokratije, birokratije i slobode, nacionalizma i internacionalizma, uma bez vlasti i vlasti koja se ne oslanja na umne snage naroda. Gotovo sve Markovićeve misli i ideje koje ćemo ovde izložiti imaju svoju aktuelnu vrednost zato što izviru iz onog radikalizma, iz one revolucionarne utopije koja se nije iscrpela, koja nije ukinuta zato što bi bila ostvarena.

Pravi Marković nije u detaljima političkog programa, već u osnovnom humanističkom sadržaju filozofsko-utopijske vizije *Srbije na istoku*, vizije koja sobom nosi neke bitne pretpostavke istine o slobodi, bez kojih ne može da se uspešno vodi ni naša današnja borba za humanije društvo i slobodnog čoveka. Markovićev program narodne samouprave je jedna revolucionarna utopija koja ne računa na brzo ostvarenje, koja se ne gradi sa realpolitičkim smislom za praktičnu borbu. Njoj je više stalo do istine nego do respektovanja zaostalih prilika u Srbiji, njoj je više stalo do snage kritike nego do izgrađivanja strategije i taktike borbe za ciljeve koje ističe. Njegova misao nije čisto *politička* misao svoga vremena, svojom filozofskom utopijskom

osnovom ona postaje neprikladna da se uklopi u borbu političkih stranaka Srbije za vlast; *politički program* radikalne stranke koja se zaklinjala na vernost Markoviću sa njegovim istinama nije imao nikakve veze.

Marković i nije bio zainteresovan za izgrađivanje strategije i taktike stranačke političke borbe za vlast, već je bio sav okrenut mukotrpnoj borbi za samoosvešćivanje obespravljene sirotinje, hteo je da bude pre svega čuvar i govornik istine o njenim pravima.

Snaga Svetozareve misli je u njenoj bitnoj karakteristici — u njenoj filozofsko-utopijskoj dimenziji. Time se može objasniti kako je taj prvi orač i prvi vesnik proleterskih buna mogao toliko mnogo istina i obmana da otkrije. Time se može objasniti i fenomen na koji ovde hoćemo da skrenemo pažnju — da je njegova misao i danas veoma aktuelna i značajna.

* * *

Kritika srpskog liberalizma predstavlja jedan od najznačajnijih elemenata Markovićeve borbe i njegovih ideja.

Doba u kojem Marković živi i deluje zlatno je doba uspomena srpskog liberalizma, ideologije nastupajuće građanske klase koja preko svoje školovane mladeži ističe zahteve za modernim uređenjem građanske države i zahtev za nacionalnim ujedinjenjem celokupnog srpstva. Liberalna inteligencija, izrasla iz sredine uglednih domaćina i gazda, ekonomski najrazvijenijih delova srpske države vodila je bitku protiv monarhističkog apsolutizma, a za parlamentarno uređeno, na tekovinama evropskog građanskog prava postavljeno društvo.

Zašto se Svetozar, i sam izrastao iz tog uglednog dela srpskog građanstva, sa njima razišao? Zašto je baš njih uzeo za metu svojih najžešćih napada?

Ta inteligencija je bila nosilac borbe protiv birokratskog apsolutizma stvorenog na Svetoandrejskoj skupštini 1858. godine, nosilac borbe protiv ustavobraniteljskog režima pod kojim je osiromašenje naroda dostizalo do najviše tačke, protiv režima koji je izneverio nade jednog od vlastitih knezova izmučenog naroda.

Ali kakvi su rezultati te bitke liberala bili. Oslonjena na nezadovoljstvo naroda liberalna inteligencija istakla je politički program ograničavanja vlasti monarha i zahtev za modernim parlamentarnim sistemom, a pod njenim neposrednim uticajem donet je ustav 1869. godine kojim je stvoren jedan parlament koji je mogao samo da služi kao paravan iza kojeg se bolje skrivala samovolja apsolutizma. Marković počinje svoj samostalni misaoni put i razvoj onda kada liberalima baca u lice optužbu — vi ste lakeji apsolutizma. Razilaženje sa liberalnom ideologijom Ujedinjene omladine srpske imalo je svoje duboke korene i motive. Taj razlaz nije izvršio jedan mladi socijalista-doktrinar već čovek koji je počeo najodgovornije da misli o sudbini i budućnosti svoga naroda.

O liberalnom ustavu iz 1869. godine najtačniju ocenu dao je kralj Milan kada je izjavio: »Današnji Ustav koji ja nisam gradio dao je meni vladaocu tri četvrtine prava, a vama narodnim poslanicima jednu četvrtinu... i po tome vi nemate prava da protestvujete protiv rada koji je bio logična ustavno-pravna posledica ove tri četvrtine.« Posle ustava od 1869. godine liberali se organizuju kao politička partija koja sa strankom »naprednjaka« vodi borbu oko toga ko će da vlada narodom. Od 1869. do 1872. na vlasti su liberali. Od 1872. do 1875. na vlasti je partija »naprednjaka«. Jedni (liberali) su branioci interesa uglednih domaćina i hoće red i mir građanskog stanja i sigurnost imovine, drugi (naprednjaci) otvoreno propovedaju neophodnost čvrste ruke apsolutizma i otvoreno služe interesima dvora. Najbolju ocenu ovoga perioda, u kojem se formira Svetozar Marković kao samostalni mislilac i teoretičar, dao je Dimitrije Tucović kad je pisao: »Naprednjake je preporučivala dvoru smelost i gotovost na sve, liberale kakva takva veza sa narodom. Kada je god imao da izvede smelije radnje lični režim je uzimao u službu naprednjake, a otpuštao je njih i prizivao liberale kada je trebalo koliko toliko stišati narodno nezadovoljstvo. Obe su se partije bedno istrošile u naizmeničnoj službi režimu« (D. Tucović, *Izabrani spisi*, Prosveta, Beograd, 1949, tom II, str. 269—270).

Srbija Markovićevog vremena je država apsolutne vlasti monarha i birokratije, zemlja na čijoj javnoj političkoj sceni deluju apsolutizmu krajnje uslužni konzervativci i liberali koji se bore za vlast ne protiv apsolutizma, već uz njegov skut, koji se bore za liberalizaciju apsolutizma. U stilu nagodbe sa apsolutizmom, željni da ga obuzdaju, oni su spremni i da mu služe da bi došli ili ostali na vlasti.

Liberali su se pozivali na interese naroda spremni na kompromise sa apsolutizmom. Njihova opozicija režimu lične vlasti nije bila načelna i radikalna opozicija, već sporazumaška nagodbena opozicija. Svetozar Marković je klasnu suštinu ove sporazumaške opozicije duboko i tačno sagledao. Liberali hoće skupštinu koja će ugledne domaćine i njihove građanske interese da štiti pred apsolutizmom, ali oni hoće skupštinu koja će da te interese štiti i od prostog naroda, od anarhije i destruktivnosti golaća. Liberali su bili veći protivnici radikalizma nego apsolutizma, svoje su snage trošili više na borbu protiv »samovolje gomile«, »rušilačkih težnji« prostog naroda, nego na borbu protiv samovolje apsolutne vlasti. Politički lik njihov tačno pokazuje jedan od liberalnih prvaka toga doba, jedan od tvoraca liberalnog ustava iz 1869. godine, predsednik liberalne vlade Jovan Ristić: »Krajnosti, kaže on, nisu nikada putovi slobode, umerenost je put koji slobodi vodi, umerenost je štit koji slobodu čuva... moje je ubeđenje da je prirodni i organski razvitak ona tiha i plodna kiša koja blagodetno pada na zemlju, pa je duboko natapa, a naprotiv, nagla, bujna kiša to je ona bujica koja se samo po površini zemlje izlije, a nigde u zemlju ne ulazi, ostavljajući za sobom samo pustoš i ruševinu« (Vidi Dr. D Janković,

O političkim strankama u Srbiji XIX veka, Prosveta, Beograd, 1951, str. 185.)

Liberali hoće »Veliku Srbiju« ali ne Srbiju prostog naroda, već Srbiju obogaćenog građanina. Zato o interesima naroda oni govore samo kao nacional-patrioti, oni se stalno pozivaju na narodne interese, ali misle samo na interese obogaćenih uglednih gazda a ne i na interese zelenašenjem sve siromašnijeg srpskog seljaka, zanatlije i radnika.

Glavni ideolog srpskog liberalizma toga doba Vladimir Jovanović pisao je o srpskom narodu — »o snazi i veličini srpskoj« u euforičnim slavopojkama. Njegov srpski narod nosi u sebi »čuvstvo lične samostalnosti i časti; uzdanje u sebe; neustrašivost; slobodan i nezavisan duh koji ne gine u slabosti, koji se ne da osvajačem ukrotiti i koji je jači od svoje nesreće; [koji ima] živo uobraženje koje pokreće junačka dela; pravi život duše u saglasnosti sa slobodom umnog razvitka; snagu uma i vrlina koja preteže nad fizičkom silom; pobedonosno čuvstvo istine, poštenja i pravde, nepobedivi nagon narodne slobode i nezavisnosti koji prelazi u svest o jednakosti i bratstvu sviju ljudi« (V. Jovanović, *Osnovi snage i veličine Srbske*, Novi Sad, 1870, str. 141.) Takvih užarenih patriotskih izliva o svom narodu nema kod Svetozara, on tako o svom narodu nikada nije govorio.

Ali, ove slavopojke duhu naroda i veličini i snazi srpskoj imale su samo jedan cilj — one su htele kod naroda da razviju potrebu za jačanjem i širenjem države srpske. Liberali su postali glavni nosioci srpskog nacionalizma. Oni su istakli zahtev za obnovom nekadašnje slave i veličine nemanjićke Srbije. Hvaleći narod oni hoće da budu spasioci neoslobođenog srpstva. Dva su osnovna cilja njihove ideologije i politike: preko tihih reformi učvrstiti svoju vlast uz monarha, a zatim širiti okvire svoje države na još neoslobođene krajeve. U ime nepokornog slobodarskog duha srpskog naroda boriti se za širenje postojeće srpske države.

Njihovo sebično lice skorojevićkih apetita u to vreme vidi samo Svetozar Marković. On piše: Liberali su »matore kaćiperke s lažnim zubima, lažnom kosom, lažnim belilom i rumenilom«, oni hoće slobodu u savezu sa despotskom vlašću, oni hvale narod i kukaju nad još neoslobođenim srpstvom a despota prikazuju kao spasioca otadžbine.

Borba Svetozara Markovića protiv liberalne ideologije i politike predstavlja najviši domet svesti o pravim interesima jednog naroda. Ova borba sadrži u sebi trajne, i za naše vreme značajne vrednosti i podsticaje. Niko pre a ni posle Svetozara nije rekao istinitiju reč o liberalnoj ideologiji na našem tlu. Markovićeva kritika liberalizma usmerena je u dva pravca, ona pogađa dva osnovna temelja ideologije liberala — njihovo shvatanje slobode i socijalne pravde i njihov romantičarski nacionalizam.

Liberalizam je kritika birokratsko-apsolutističke samovolje sa stanovišta borbe građanske klase za vlast. Liberali hoće takve reforme društva po kojima bi apsolutizam bio ograničen, ali vlast ne bi bila pod kontrolom naroda i narodnih interesa. Otuda oni napadaju samo pojedine pojave i ličnosti, žive od parcijalnih kritika pojedinačnih pojava, a da nikada nisu u stanju da pokažu glavne izvore granicama slobode. Liberali su hteli razumniju i umereniju vlast nad narodom, oni su hteli narodnu slobodu kao »narodnu dinastiju«. Oni su hteli *svoju* dinastiju. Ali umesto da se služe dinastijom kao sredstvom reformi, dinastija se služila njima da bi prikrivala svoje brutalno gaženje slobodâ, da bi sebe prikazivala kao predstavnika opšte-narodne volje. Zato su liberali i bili važnija meta Svetozareve kritike nego što je to bila otvoreno sluganska »dvorska stranka« naprednjaka. Demistifikaciju liberalne ideologije »slobode« i »narodnih interesa« Svetozar je smatrao prvim uslovom za sticanje svesti o pravim demokratskim načelima slobode i socijalne pravde. Liberalna partija je bila partija birokratske vlasti. »Ona ne priznaje, kaže Svetozar, da je država društvo organizovano za postizanje slobode ličnosti, već smatra državu za moralno telo sastavljeno od vladara, policije, financije, jurisdikcije, žandarmerije, špijunstva itd., itd., tj. od celog aparata kojim se 'vrši vlast'...« Ona »deli narod na dve klase: onu što upravlja, koja je sveta i nepogrešiva i koja nema nikakve celji u životu već da trči po lestvicama intriga, podlog ponižavanja i služenja dok se ne dočepa 'najvišeg mesta' gde se uživaju sva blaga; i na drugu čast kojom se upravlja, koja ima samo dužnosti: da plaća poreze, da snosi kuluke i vuče batine i koja mora da smatra kao najveću sreću ako joj se dozvoli da umre 'za svog gospodara'.« (Svetozar Marković, Sabrani spisi, Kultura, Beograd, knj. I, str. 159.) Sve reforme koje liberali hoće nisu reforme za narod već »u ime naroda.« »Sve skupštine koje su se sazivale za poslednjih 10 godina služile su samo zato da ubede narod kako on ništa ne razume u svemu što se nazivlje 'narod', 'država', 'vlada', itd., služile su da mu prestave blesak i veličinu vladara, da mu pokažu premudrost njegovih činovnika, i što je najglavnije, da ga ubede da je najbolje da on ne misli o svojim potrebami, već da to ostavlja sve vladi — činovnicima« (Isto, knj. I, str. 179.)

Liberalne reforme traži jedan privilegovani sloj društva koji živi od sirotinjske muke da bi se domogao vlasti ili tu vlast učvrstio i osigurao. Zato je borba za te reforme praćena stalnim intrigama i uzajamnim obračunima među birokratijom kojoj ne pada na pamet da se svaka »vlada mora neprestano zasluživati«, da mora neprestano da bude proveravana merilom — koliko ona stvarno zastupa demokratske opšte narodne interese, da bi imala pravo na opstanak.

U Svetozarevo doba jačanja birokratske vlasti u Srbiji različita politička htenja su se sukobljavala više oko toga ko će doći na vlast nego oko sadržine programa koji nude narodu.

Jedini glas koji je prevazilazio ove stranačke borbe za vlast nad narodom i hteo da utvrdi šta su stvarni interesi naroda bio je Svetozarev: »Nama nije ni najmanje stalo, pisao je on, hoće li se vlada dinastije Obrenovića završiti na IV Obrenoviću, na njegovom sinu ili unuku. Ali nama je stalo da se srpskom narodu ujamče svi uslovi za njegov svestrani razvitak; da se svest srpskog naroda razvija neprestano; da se oduzme svaka mogućnost pojedinačnim častoljupcima da prevratima obaraju vlade koje narod uzakoni; jednom rečju da se srpskom narodu dadu sve ustanove koje mu ujamčavaju neprekidni razvitak po pravoj liniji, a ne u kovitlac kao što je dosad išlo« (Isto, knjiga I, str. 201).

Liberali traže reforme pozivajući se na demokratski javni duh srpskog naroda, a ne vide da je taj duh pridavljen bedom i despotskom vlašću. Na užarene izlive Vladimira Jovanovića o snazi i veličini srpskog duha Svetozar odgovara: »Vi niste predložili nikakvo sredstvo da se spreči raspadanje našeg naroda na proletarijat i bogataše, jer ništa niste znali o tom raspadanju ni o njegovim uzrocima. Sve što ste govorili srpskom narodu o njemu samom počinjalo se i svršavalo zvučnim patriotskim i slobodnjačkim *frazama*. Povrh svega ste istakli na zastavu 'dinastiju'. Ja ne umem drugačije da protumačim vašu nameru ili bar vaše nade 1858. godine no da ćete pokraj dinastije Obrenovića zauzeti vlast, tj. ministarske stolice, vi — slobodnjačka partija, i da ćete tada uvesti slobodnjačke reforme u Srbiji.« (Isto, knj. II, str. 110.) Pokraj apsolutne vlasti uvoditi reforme — to i jeste suština liberala u svake liberalizacije. Ne ići u demokratizaciju, u borbu za ukidanje osnovnog izvora neslobode — apsolutne vlasti jednog čoveka, već održavati u narodu iluzije da njim upravlja mudri vladar, ne buniti se protiv predrasuda, gluposti i patrijarhalnih shvatanja svoga naroda, već pevajući ode demokratskom duhu tog naroda hteti osloboditi zemlju »odozgo«, to je bio cilj liberalnog programa. »Vi ste mislili, kaže Svetozar liberalima, da 'odozgo' reformiše Srbiju; da iz redova birokratije uništite birokratiju. To je bilo besmisleno, zato ste i propali« (Na istom mestu).

Liberal-reformist hoće slobodu, a društvo ne može da zamisli bez vlasti nad narodom, bez birokratske hijerarhije i njenog vrhovnog »narodnog vođe«, vrhovnog apsolutnog gospodara. »Eto taj bedem, kaže Svetozar, za koji se vi zalažete kad šurujete sa ministrima i hoćete iz ministarskih kabineta i sa ministarskih stolica da usrećite srpski narod 'slobodom' — ja taj bedem hoću da porušim. Sve ustanove demokratske idu na sreću i slobodu naroda kada učine nemogućim dinastije. Onaj koji hoće i slobodu i dinastiju ili laže ili ne zna šta govori« (Na istom mestu).

Nijedna vlast nije narodu dala slobodu, narod tu slobodu mora da otme. Liberalno-birokratska vlada živi od kaišarenja, od lažnih obećanja slobode, i takva vlast je, po Markoviću, gora od one koja »bije pravo u glavu pa veli — ne dam.« (Isto, knj.

II, str. 112). Buđenje demokratske svesti naroda i sirotinje o svojim pravima prvi je uslov slobode. Liberali su lažnim obećanjima, lažnom otvorenošću ka budućnosti i lažnim aktivizmom sitnih popravki apsolutizma uspešno od naroda skrivali svoje posebne birokratske interese i štitili narodu nametnutu birokratsku vladu. Liberali hoće da narod odozgo usreće slobodom. Oni su puni hvale narodnog duha a intimno misle da je narod »stoka« kojom se mora vladati da ne bi propalo društvo. Marković veoma uspešno otkriva to dvolično lažno pozivanje na narod i njegove interese: ...»prilikom omladinske skupštine [Skupštine Ujedinjene omladine srpske u Novom Sadu] čuh u jednoj prilici glavom g. Vladimir Jovanović dokazuje da je srpski narod 'stoka'... to je izrekao u ozbiljnom razgovoru čovek koji javno u novinama zastupa 'demokratski duh' srpskog naroda« (Isto, knj. II, str. 123).

Liberali hoće slobode i reforme društva »u narodnom interesu«, ali u tom narodu ne vide — sirotinju. Vladimir Jovanović je Markovićevu borbu za zaštitu interesa radničke klase u Srbiji nazivao — don kihotskom. Marković mu na to odgovara: ...»osim borbe za tu (radničku) klasu za mene ne postoji nikakva druga politička i društvena borba u Srbiji«... U svojoj »Poslednjoj reči g. V. Jovanoviću« Marković piše: »Hoće li u Srbiji vladati ova ili ona dinastija? Hoće li njene političke glave lomiti jedan drugoj vratove na ovaj ili onaj način itd., to je za mene sasvim svejedno« (Isto, knj. II, str. 133). Pravi interesi najvećeg dela naroda — narodne sirotinje su van tih stranačkih borbi. Marković misli o narodnoj revoluciji kao putu ka slobodi, o revoluciji kao jedinom načinu ostvarivanja prava čovjeka na razvoj svoje ličnosti, na jednakost i na samoupravu. Marković razotkriva liberalistički reformizam kao borbu za vlast nad narodom a ne za interese naroda.

Liberalno-reformistička borba za vlast vođena je uz nacionalističku euforiju kao borba za »nacionalne interese«, za svog nacionalnog gospodara. A Svetozaru Markoviću je svejedno, ...»bio u Srbiji kralj Obrenović, Nikola ili Franjo Josip... Ja ne bih, kaže on potrošio ni kap mastila a kamoli kap krvi zato da se jednoj dinastiji uveliča broj podanika« (Isto, knj. II, str. 134).

Borbu za svoju birokratsku vladavinu nad narodom liberali su vodili sa nacionalističkim parolama o srpstvu, sa nacionalističkom ideologijom jedinstva svih Srba, ideologijom »buđenja nacionalne samosvesti srpskog naroda.« Posebno značajno mesto u Markovićevoj kritici liberalne ideologije zauzima njegova kritika liberalističkog nacionalizma. On korenito demistifikuje sebičnu osnovu tog patriotizma kad liberalima kaže: »Vama treba družina da sastavite ministarski kabinet, naše mesto je majstorska radionica i seoska koliba, šta ima *solidarnog* između jednog i drugog« (Isto, knj. II, str. 139).

Građanski liberalizam je živeo od »patriotizma« u kojem nije bilo »radničke pravde«. Patriotizam njihov je propovedao i zahtevao harmonično jedinstvo srpskog seoskog gazde i inokosnog seljaka, gradskog kapitaliste i najamnog radnika, zahtevao je solidarnost gospodara i slugu, u ime opšteg prosperiteta srpske nacije. Taj liberalistički patriotizam je, zatim zahtevao ujedinjenje svih pod tuđinskim jarmom ugnjetenih Srba u jedinstvenu birokratsko-apsolutističku »Veliku Srbiju«.

Liberalizam je isticao nacionalno jedinstvo kao uslov slobode. Svetozar Marković je bio žestoki protivnik ovakvog shvatanja jedinstva. On je žestoko napadao nacionalističke fraze o solidarnosti gospode i sirotinje i žestoko napadao shvatanje nacionalnog ujedinjavanja svih Srba kao »povećanje broja podanika velikih Obrenovića« (Isto, knj. I, str. 186). »Narod bi, pisao je on, izašao iz borbe za 'Veliku Srbiju' siromašniji i razoreniji no što je sada, a ostao bi opet okružen istim neprijateljima kojim je i sada okružen. Srpski narod van kneževine dobio bi vrlo malo, a narodu u kneževini u 'Velikoj Srbiji' bilo bi mnogo gore no što mu je sada u maloj Srbiji« (knj. I, str. 111).

Nije jedinstvo nacije uslov slobode, već je sloboda uslov ujedinjavanja. To je osnovna misao u Markovićevoj kritici liberalno-patriotskog shvatanja oslobođenja srpstva od tuđinske vlasti. Liberalno građanstvo je htelo borbu protiv tuđinske vlasti, borbu za oslobođenje srpstva van domovine, kao borbu za širenje granica svoje birokratsko-apsolutističke države. Zato je njihovo shvatanje nacionalnog jedinstva i bilo tako tesno isprepletano sa pozivanjem na tradiciju, na ustave pisane pre hiljadu godina, na Nemanjino carstvo i vojničku slavu, zato je njihovo buđenje nacionalne samosvesti i bilo tesno povezano sa širenjem mržnje ne prema ugnjetačima, već prema drugim narodima. Svetozar Marković o tome piše: »Mesto borbe protiv gospode upravljača u Beču i Pešti i rđavog društvenog reda stvari javila se narodna borba Srba protiv Nemaca i Mađara, kao da su u samoj stvari radnici u Beču i Pešti neprijatelji srpskom zemljoradniku« (knj. II, str. 157). U »osnovu srpskog jedinstva treba staviti slobodu, tj. pravo ličnosti da po svojoj volji uređuje svoje odnošaje« (knj. II, str. 166). »Mi hoćemo da dođemo slobodom do jedinstva, a ne obratno« (knj. II, str. 165). Ujedinjenje bez slobode je put u nove oblike porobljavanja. Put ka ujedinjenju, ka nacionalnom jedinstvu može biti samo narodna revolucija. Borba za ujedinjenje nije borba protiv tuđeg gospodara za svog gospodara, protiv tuđe vlade za svoju vladu, protiv tuđih careva za svoga kneza, protiv tuđeg naroda za svoj nacionalni duh i svoje običaje, to je borba protiv — *ugnjetača*. U toj borbi Marković razlikuje dva puta: put »gospodske pravde« i put »radničke«, sirotinjske pravde. Tu »radničku pravdu« Marković ovako formuliše: »svaki je obavezan raditi za društvo a ne grabiti od društva ili deliti mu milostinju« (knj. III, str. 107). Ogromna je Markovićeva istorijska zasluga što je u vreme nacio-

nalističkih zanosa jednog skorojevićski željnog vlasti i bogaćenja birokratskog građanstva i njegove inteligencije uneo trezvene i prave demokratske, internacionalističke disonantne tonove u to »srpsko jedinstvo« pokazujući sebičnu suštinu liberalističkog patriotizma. I ta disonancija nema samo istorijsku vrednost.

»Za nas je, pisao je on, mnogo važnije da znamo oblike ujedinjenog srpskog naroda, tj. oblik 'nove srpske države'« (knj. II, str. 371). Borba za nacionalno jedinstvo mora da bude vođena kao borba za slobodu naroda. Srpski narod se ne nalazi samo pod pritiskom stranog ugnjetača, njega ugnjetavaju vlastiti vladari i činovnici. Srbija može biti matica ujedinjenja samo kao slobodna zemlja. Njena nacionalna misija je misija narodne revolucije. Liberalni nacionalistički mit 'Velike Srbije' i patriotizma »gospodske pravde« bore se za državno jedinstvo a ne za stvarno oslobođenje srpstva od ugnjetavanja. Pravo jedinstvo je moguće, po Svetozaru, na osnovu narodnog suvereniteta i samouprave. Marković je koncepciji širenja »Velike Srbije« protivstavio koncepciju ujedinjavanja slovenskih naroda u federalističku zajednicu zasnovanu na *slobodi ličnosti* i *samoupravi* (knj. III, str. 13). Polemišući jednom, sa zahtevima Hrvatske narodne stranke za federalizmom pod Austrougarskom Marković kaže da bi takav federalizam pod krunom Habzburške dinastije značio vaskrsnuće onih monarhističkih državica koje su davno iščezle istorijskim razvitkom ... On piše: ... »vi gospodo možete dobiti vašim pregovorima saveznike u ... mađarskoj desnici, ali ćete u isto vreme izgubiti saveznike u svim *prijateljima slobode* srpskog i hrvatskog naroda, a pre ili posle izgubićete glavnog saveznika, tj. narod srpsko-hrvatski, jer narod traži rad, materijalno blagostanje — slobodu, a ne vladu hrvatsku« (knj. III, str. 13). Borba za nacionalno oslobođenje nije borba ni za srpsku ni za hrvatsku državno-birokratsku vlast, a protiv drugih nacija. Kada je »Zastava« list srpskih liberala napala Markovićev »ekskluzivni pravac« kao pravac koji služi neprijateljima srpskog naroda ona se služila i danas često upotrebljavanim »argumentom«: Markovićev internacionalizam je, po »Zastavi«, »buzdovan kojim se jači narodi služe« da guše slobodu malih nacija. Marković ih pita: zar vi mislite da se ugnjetačka politika Ugarske zasniva na ideji internacionalizma, na ideji humanizma i čovečnosti?

»Dakle, piše Marković, ako neki Srbi stavljaju kao načelo za državnu organizaciju svoga naroda: ravnopravnost Srba, Hrvata, Bugara, pa i drugih naroda koji bi ušli u slobodni savez slovenski na jugoistoku Evrope — zar ti hoće da unište srpsku narodnost? A šta bi htela »Zastava«? Zar da mi Srbi protiv osvajačke nasilničke politike Mađara i Hrvata (upravo »zagrebačke gospode«) koji hoće da na račun srpske narodnosti šire svoju narodnost, stavimo na suprot osvajačku, nasilničku politiku u interesu svoje 'narodnosti'« (knj. IV, str. 12).

Liberalistički patriotizam koji se oslanja na prošlost a ne na budućnost može samo da jača našu balkansku pocepanost verom i tradicijom. Hraneći se nacionalnom pravoslavnom tradicijom mi možemo, kaže Svetozar, da samo održavamo i širimo netrpeljivost, fanatizam i mržnju. »U Srbiji baš nije nužno oživljavati mrtvaca, stavljati trulu građu za temelj nove građevine. Drugim idejama treba oživljavati srpski narod; drugi uzor treba mu staviti za budućnost, i drugi temelj. Neka mirno počivaju hrišćanske vrline naših praotaca. Nama trebaju druge, čovečanske vrline« (knj. IV, str. 122).

I Marković hoće oslonac na tradiciju, ali sa stanovišta svog proleterskog shvatanja slobode on je vidi na drugom mestu — vidi je u slobodarsko-hajdučkoj seljačkoj borbi, u tradiciji otpora pašama i begovima. Ta slobodarska tradicija je u nacionalističkoj ideologiji liberala-patriota bila potpuno mistifikovana. Na tu hajdučku tradiciju se pozivao Svetozar Marković pozivajući narod da nastavi revoluciju. Liberalni patrioti su oživljavali slavu srpske vlastele, dvorova careva, kalpaka i čelenki, oni su hteli kao znake slave i veličine kao srpske ordene, činove i titule. Do oslobođenja neobrazovane i zagluplјene sirotinje njima nije bilo stalo.

Oni budućnost vide u omladini, ali za njih je ideal birokratski »mudra«, umerena i poslušna mladost, mladost umerenjačkog duha, oduševlјena za birokratske uzore koji joj se nameću. Sa ovim uzorima liberali su hteli da vaspitaju patriotska osećanja kod omladine da bi je angažovali u borbi za »Veliku Srbiju«, za širenje srpske kneževine, za osvajanje susednih krajeva. Obnovu srpske slave i veličine videli su oni ne u nastavljanju slobodarskog hajdučkog otpora tiraniji, već u tome da ojačana monarhija Obrenovića preuzme na sebe ulogu i moć Nemanjine carevine. »Osnovati Veliku Srbiju, pisao je Marković, značilo bi preneti ... u Bosnu i Ercegovinu srpski ustav i srpsko državno ustrojstvo sa svim njegovim kapetanima, načelnicima, sudskim instancijama, mnogobrojnim kancelarijama i celokupnim birokratskim aparatom« (knj. III, str. 217).

Markovićeva »Srbija na Istoku« je potpuna suprotnost ovoj birokratsko-apsolutističkoj državi. Jedini mogući put ka slobodi za njega je revolucija s kojom će nestati samostalnih državica i njenih dinastija, a narod postati »skup odelitih ličnosti« koje po opštem slobodnom dogovoru osnivaju novi samoupravni poredak.

Liberalistički patriotizam pod borbom za oslobođenje Srba od stranih ugnjetača podrazumeva aneksiju krajeva u kojima živi narod srpske nacionalnosti od strane monarhističko-birokratske države. Kad bi buduća »Velika Srbija« trebalo tako da izgleda ona se, veli Marković, ne bi ni po čemu razlikovala od Austro-Ugarske. »Je li vredno da se srpski narod bori za takvu besmislicu samo zato što su neki srpski državnici dobili volju da majmunišu Kuvaru ili Bizmarku?« »Ne! Ne!, odgovara Mar-

ković, Srbija ne sme biti žrtvovana interesu jedne porodice, ili bolje — interesima nekoliko vlastoljubaca. Srpski narod nema drugog izlaska do revolucije... koja bi se završila uništenjem sviju država što danas smetaju da ti narodi ne mogu da se ujedine kao slobodni ljudi i ravnopravni radnici« (knj. III, str. 221).

Kada liberali-patrioti govore o jedinstvu nacije oni podrazumevaju da je »prost narod« samo materijal stvoren za oblikovanje odozgo, stvoren da se nad njim vlada. Markovićev program ujedinjenja glasi: »Mi hoćemo da dođemo slobodom do jedinstva, a ne obratno. Nama je cilj *narodno oslobođenje* i narodno jedinstvo koje mora doći kao posledica oslobođenja. Uz to, narodno jedinstvo još nikako ne znači jedinstvo vlade niti jedinstvo kancelarija« (knj. IV, str. 95).

Zastupajući interese revolucije i sirotinje Marković je u stanju da korenito demistifikuje sebično-vlasničku osnovu liberalističkog patriotizma. Oni kojima je, kaže on, osnovni cilj u životu vlast, ne mogu da budu za stvarno oslobođenje i jedinstvo slobodnog naroda. »On (narod) ne sme više da se oslanja na vlasničko 'rodoljublje'... on mora uzeti stvar slobode u svoje ruke« (knj. IV, str. 97). Narod ne može očekivati slobodu od »rodoljubive vlade« koja pod patriotizmom podrazumeva jačanje svojih interesa i širenje svoje vlasti. Takva nacionalna politika nikada, po Markoviću, ne može da dobije u drugim narodima svoje saveznike. Istorijska misija »Srbije na Istoku« je njena demokratsko-oslobodilačka borba koja traži radničku revoluciju da bi uspostavila narodnu samoupravu. Ako Srbija treba da bude pijemont na Balkanu onda ona to može da učini samo borbom za slobodu i ravnopravnost svih naroda preko kojeg će se stvoriti pravi uslovi za ujedinjenje.

* * *

Liberalno-reformističkoj politici i ideologiji, liberalističkoj opoziciji apsolutističkom režimu Marković suprotstavlja svoju *»načelnu opoziciju«*. On je veoma jasno formulisao osnovne stavove te svoje »Načelne opozicije« režimu. Ona je uperena protiv osnova poretka čiji je najpotpuniji izraz apsolutističko-birokratska vlast. »Upravo mi hoćemo da dokažemo, pisao je on, da je prava načelna opozicija upravljena vazda protiv onog poretka koji u državi ili društvu postoji; i po tome vlada, kojoj je opstanak vezan samo za izvestan državni ili društveni poredak mora biti neprijatelj *takvoj* opoziciji...« (knj. II, str. 356).

Načelni opozicionar je onaj koji se bori ne protiv ove ili one pojedinačne pojave neslobode i tiranije, ne protiv ovog ili onog nosioca vlasti, već protiv poretka iz kojeg izviru te pojave. A osnova tog poretka je klasno izrabljivanje. Liberalni opozicionar nije nikada hteo da zna za sukobe interesa vlasnika i interesa radnika. Borba liberala za reforme, zato što je borba za vlast, ništa u strukturi političkog društva radikalno ne menja. Zato se

opozicionarstvo liberala režimu apsolutne vlasti i završilo usvajanjem jednog ustava po kojem je apsolutna vlast ostala van kontrole naroda, ustava po kojem skupština nije bila mesto u kojem narodu odgovorni njegovi predstavnici odlučuju o sudbini društva, već bila ustanova koja je imala pravo da zastupa samo one promene koje vladar želi.

Svetozar traži takav poredak u kojem bi »punomoćnici naroda« preko narodne skupštine određivali zakone i ciljeve društva, a ne branili poredak vlasti nad narodom. Marković traži narodnog tribuna kao predstavnika narodnog interesa, traži predstavnika koji može to da bude samo ako to stalno zaslužuje, a ne liberalnog opozicionara koji se klanja činu i zvaniju, skorojevićki nezajažljivih apetita za vlašću, lakejskog duha koji »puže i uvija »repićem« pred »siledžijama naroda«. (Uporedi knj. III, str. 208.)

Osnovno stanovište »načelne opozicije«, radikalne opozicije režimu samovlašća jeste pravo naroda da od onih koji ne vladaju u njegovom interesu tu vlast otme — pravo na revoluciju, koju je srpski narod započeo 1804. godine borbom protiv turskog *ugnjetača* i koju treba da nastavi borbom protiv svojih ugnjetača.

U svojoj »Srbiji na Istoku« Marković je pisao: »'Srbija' — to nije knez, nisu ministri, nisu načelnici i kapetani, sudije i kmetovi, nadležateljstva i kancelarije, Srbija — to je narod srpski što živi u Srbiji, po čijoj volji ili po čijem trpljenju postoje i knez i ministar i nadležateljstvo i sav današnji državni poredak. Ljudi kojima je mozak ukalupljen u birokratskim formama, kad izreknu 'Srbija' vazda pod tim imenom zamišljaju onu zvaničnu Srbiju ... tj. onaj činovnički alat kojim se upravlja ... Ali mi pod imenom Srbija razumemo narod što živi u Srbiji, onaj narod koji je ... započeo revoluciju ... Zadatak je i dužnost tog naroda da svoju revoluciju produži, pa ma to bilo i protiv volje svih onih kojima je u interesu da se održi današnji poredak u Srbiji.« Pravo je naroda »da zbaci kneza koji mu zlo radi« ... (knj. III, str. 281). Svetozar je tačno znao šta je pravi interes naroda. U svom odgovoru dr Vladimiru Đorđeviću Marković piše: »O! Ja znam vrlo dobro da bi mnogim 'velikim i zaslužnim' ljudima u Srbiji bilo po volji da se govori o slobodi, jednakosti, bratstvu, patriotizmu, moralu, a da se nikada ne govori o radu i plati za rad« (knj. III, str. 107). Za Markovića je samo ono pozivanje na interese naroda istinito koje razmatra pre svega pitanje materijalnog i duhovnog razvoja onoga od čijeg rada celo društvo živi.

Pravedno organizovano društvo je društvo u kojem svi moraju da žive od svoga rada i društvo u kojem ljudi imaju pravo na samoupravu. A sloboda, jednakost prava i samouprave su mogući samo uz »potpuno uništenje birokratske sisteme« (knj. IV, str. 103). U toj samoupravi sve ustanove od skupštine do sudova nisu oruđa vlasti nad narodom, već alat kojim narod re-

guliše svoje »društvene odnošaje«; od skupštine do sudova sve su društvene ustanove pod kontrolom javnosti, a u njima su slobodno izabrani i opozivi narodni predstavnici.

Tek tako organizovano društvo može da ostvari osnovni cilj društvenog razvitka koji Marković formuliše ovako: »Razvitak ličnog materijalnog blagostanja nije ni po kakvoj nauci cilj vaspitanja no *celokupni telesni, umni i moralni razvitak ličnosti.* Ukupna snaga naroda sklapa se iz snage pojedinih ličnosti: što su ove pojedine ličnosti veće tim je i snaga narodna jača. Drukčije ne može da bude. Razvitak opšte narodne snage i razvitak snage pojedinca — to su dve strane jednog predmeta ili upravo dva izraza za jedan isti pojam, jer zaista to se jedno bez drugog ne može da zamisli« (knj. IV, str. 116).

Sa stanovišta ovako formulisanih principa načelne opozicije režimu samovlašća Marković je mogao liberalističkim frazama o slobodi i nacionalističkoj euforiji da protivstavi prave teme i prave probleme Srbije ovoga doba: problem izrabljivanja radnika, problem sirotinje na selu, problem slobode štampe, problem dvoličnosti liberalne politike, problem lakejske zavisnosti zakonodavne i sudske vlasti od birokratske hijerarhije i njenog vrhovnog gospodara, i tsl.

Markovićeva borba za slobodu misli i štampe, koju je on tragično platio preranom smrću spada u najslavnije strane slobodarske misli Srbije. »Napredak naroda, pisao je on, zavisi jedino od njegovog umnog razvitka, a umni razvitak jedino od mogućnosti svakog pojedinca da upotrebljava svoj um, od slobode i narodne samouprave« (knj. I, str. 68). Liberali su, međutim, propovedali slobodu, ali bili za umerenu, dirigovanu slobodu, oni su se zalagali za slobodu misli i istovremeno postavljali klopke. Svoje pravo lice pokazuju oni naročito u vremenima buna, u vremenima kada nezadovoljni narod ugrožava njihovu vlast. Tako je bilo u doba širenja »belog terora« nastalog kao odgovor građanske klase na Parisku komunu. Pred strahom od »razbojnika i palikuća« i liberalno građanstvo u Srbiji je podsticalo i propovedalo moral »budže i pesnice«.

»Beli teror je, pisao je Marković, svuda video samo zaverenike protiv dinastije«. Uplašeni za svoj imetak »slobodnjaci« su počeli »narodu da zavrću mozak na šajtov, da mu dokazuju kako je samo ono slobodnjački, pošteno i patriotično što mu oni kazuju« (knj. II, str. 258). Za njih su komunari bili krvoždne zveri koje hoće da pokolju sve živo, da oskrnave sve sveto da ukaljaju sve uzvišeno.

Ova dreka na crveni teror bila je usmerena na uništenje svakog revolucionarnog duha u narodu, na unošenje straha u ljude, na moralno ubijanje klevetama i lažima svih pojedinaca koji su hteli slobodno da misle. Beli teror je pojačavao nacionalističku usijanost liberala. Protiv »belosvetske« crvene opasnosti Srbi se moraju ujediniti, svi u kojima kuca srpsko srce, svi koje srpska krv zagreva treba nacionalni moral i sve stare plemenite

patrijarhalne vrednosti da protivstave želji komunara da upropaste naše nacionalne vrednosti. Narod kojem inače treba vlast, nad kojim se inače mora gospodariti sada, kada ga treba naoružati protiv bundžija i opasnih probisveta i golaća, postaje zreo, svestan i pametan: on će umeti da očuva svoje tradicije i svoj smisao za redom i mirom.

Marković je umeo da odbrani komunare i objasni javnom mnenju »radničko pitanje« koje stoji iza pobune pariskih radnika, da nemilosrdno i s prezirom razgolićuje smisao liberalističke dreke na Parisku komunu, i da se hrabro suprotstavi »belom teroru« koji iza te dreke stoji.

Njegovo shvatanje slobode misli i govora, njegova borba da se preko slobode štampe organizuje celokupna umna snaga radnog naroda i sprema za revolucionarni preobražaj najdublje je pogađala interese i apsolutizma i liberalnog građanstva. »Mi hoćemo slobodnu štampu. Pod slobodnom štampom mi razumemo: da se smeju javno kritikovati sve ustanove i svi zakoni zemaljski, da se smeju slobodno iznositi svaka naučna načela i na osnovu njih izlagati narodu sve moguće popravke i preobražaje u njegovom stanju i življenju; a isto tako da se smeju javno kritikovati svačija dela koja se tiču narodnog života, pa bilo da su to dela privatnog lica ili članova vlade i uprave zemaljske« (knj. III, str. 254).

Marković zna da se apsolutna vlast oduvek najviše plašila »slobodne misli slobodnog naroda« (knj. I, str. 161) zato što slobodno javno mnjenje uči narod dostojanstvu, uči ga kako da zameni birokratski poredak novim. I zato što vladajući birokrati nisu mogli nikada da se »odupru moralnom snagom prodiranju novih misli, oni se laćaju sredstva koje im postojeći zakoni daju — naprosto zabranjuju da se slobodno govori« (knj. II, str. 356). Hrabra i umna reč Svetozara 70-tih godina prošloga veka, čula se vrlo kratko, ali njene istine su dosegle i do naših dana.

* * *

Markovićeva revolucionarna utopija, njegova vizija slobode preko samoupravnog društva bila je meta žestokih napada građanskog liberalizma i posle Markovićeve smrti.

Jedan od najžešćih protivnika Svetozara Markovića Slobodan Jovanović je pisao: »Markovićeva kritika nacionalnog principa u omladinskom programu može se uzeti kao jedan od najčudnijih primera rezonovanja po lažnoj analogiji« (Slobodan Jovanović: Sabrana dela, Beograd, knj. II, str. 213).

Marković je, po Slobodanu Jovanoviću, grešio što nije dvojio nacionalizam u unutarnjoj od nacionalizma u spoljnoj politici, što je smatrao da je svaki nacionalizam loš, što nije video da je nacionalno jedinstvo neophodno pred spoljašnjom opasnošću po državu.

Marković je, zatim, po Slobodanu Jovanoviću, umro u zabludi »verujući da je kod nas na dnevnom redu socijalno pitanje, a ne političko« (Isto, str. 234).

Slobodan Jovanović se često okomljuje na Markovićeve ilu-zije i lažne analogije sa stanovišta ovako formulisanog svog političkog uverenja: »U svakom društvu koje napreduje mora se intelektualni rad odvojiti od fizičkog; mora se obrazovati jedna klasa koja će biti oslobođena briga za nasušnim hlebom, da bi mogla misliti za celo društvo. Jedno društvo bez takve klase ne bi moglo postojati kao što čovek ne bi mogao postojati bez mozga« (Isto, str. 243).

Velika je zabluda Svetozara Markovića, kaže S. Jovanović, što narodnu mržnju prema gospodi nije cenio po njenoj pravoj tj. primitivnoj vrednosti, što »nije razumeo da se kod nas vrši ono razlikovanje na više i niže redove koje je prirodna posledica društvenog razvijanja« (Isto, str. 243). Birokratija (»činovnici«) neophodna je, po S. Jovanoviću, da »veže narod u političku celinu« isto tako kao što su »trgovci neophodni da ga vežu u ekonomsku celinu« (Isto, str. 126).

Marković je krajnje naivan i čini najveću grešku kad ova dva reda smatra za zlo, kad napada kapetane, pandure i ostalu gospodu bez koje nema društvene zajednice. Misao da narod može sam sobom da vlada čini se S. Jovanoviću ne samo iluzornom, već i reakcionarnom. Za dokaz on priziva u pomoć socijal-demokratu Kautskog koji je u »Agrarnom pitanju« pisao: »Misao da narod sam sobom vlada u tom smislu što se o javnim poslovima ne bi starali plaćeni činovnici nego ljudi iz naroda, i to besplatno, u svojim slobodnim časovima, jeste jedna utopija i uz to jedna reakcionarna utopija pa ma koliko da su njeni zastupnici nadahnuti demokratskim i revolucionarnim osećanjima«. Tako i liberal i socijaldemokrata kritikuje ideju samouprave. Narodni konvent to je, po njima, društvo u kojem bi se u dokonim časovima ljudi besplatno igrali politike. Sudbina društva mora biti u rukama jednog oslobođenog od rada i odgovornog sloja koji će uprkos narodne mržnje umeti da vlada.

Sa stanovišta ovakvog shvatanja razumno organizovane političke zajednice Jovanović napada i Markovićev program nacionalnog ujedinjenja. Marković je za Slobodana Jovanovića anacionalan, i tu optužbu Jovanović izriče kao najgoru reč koja se o nekome može izreći. Dr Vasa Čubrilović nesumnjivo misli i na Slobodana Jovanovića kad u svojoj »Istoriji političke misli u Srbiji XIX veka« (na str. 308) piše: »Zaista s pravom su prigovarali neki građanski pisci da kod Markovićeva gledanja na stvari nedostaje ono osećanje za državu koje je karakteristično za građanske političke mislioce kod Srba. Zato za njega u pitanju buduće federacije nije primaran narod kao nosilac nacionalne ideje i težnje za nezavisnošću. Ma da sam tvrdi da je misao nacionalnog oslobođenja koja izbija još za Revolucije 1804. najveća prevratna misao u Srbiji XIX veka, i on se na nju oslanja kad propoveda revolucionarnu akciju protiv Austrije i Turske, ipak ne polazi uvek od nje«.

Markoviću zaista nedostaje osećanje za (birokratsku) državu. On zaista ne polazi od nacionalne ideje (liberala) kad razmišlja o ujedinjenju, ali to su najveće prednosti njegove koncepcije društva i jedinstva naroda. Kad je u pitanju ujedinjenje za njega jeste primaran narod, ali narod shvaćen u demokratsko revolucionarnom smislu, narod koji hoće preko slobode da dođe do jedinstva, narod koji odriče pravo pandurima, kapetanima, ministrima i dinastijama da želju za širenjem svoje vlasti proglašavaju za narodne težnje za nezavisnošću, ujedinjenjem i slobodom. Markovićeva kritika »vlasničkog«, birokratskog rodoljublja se najdublje oslanja na narodne težnje ka nezavisnosti. Svetozar je veoma dobro video i znao da nikakvi liberalistički nacionalni izlivi koji ne vide probleme obespravljenih ne mogu dovesti do ujedinjenja ravnopravnih i slobodnih naroda.

Drugi jedan liberalni teoretičar Srbije hoće da spasava Markovića od optužbi za anacionalnost time što dokazuje njegovo razumevanje za naciju. Jovan Skerlić je u svojoj studiji o Svetozaru Markoviću dokazivao kako se Svetozar okrenuo od Nemaca Marxa, Engelsa, Lassalea i dr. koji su Slovene smatrali nižom rasom, pravdali tursko gospodstvo i ometali nacionalno oslobođenje srpskog naroda, ka Rusima, Bakunjinu i Černiševskom koji su ispoljavali iskrene simpatije za »blagorodni srpski narod«. Skerlić piše: »I Svetozar Marković i u danima kada je bio najvećma zagrejan za internacionalni socijalizam i svetsku socijalnu revoluciju, nije gubio živo nacionalno osećanje i sav njegov socijalizam imao je nacionalni karakter« (Jovan Skerlić, *Svetozar Marković. Njegov život, rad i ideje*, Beograd, 1910, str. 196).

Svetozar je, međutim, jasno video da u njegovom narodu ima dve ideologije i dva sveta, svet obespravljenog seljaka i radničke sirotinje i njihovih potreba i svet vlasnika, gazdâ i njihovih težnji za bogaćenjem i gospodovanjem. On je zato umeo da jasno razlikuje nacionalističku romantiku vladajućih slojeva i njihovu glad za dobrim starim vremenima moćne vlastele od narodne gladi za ravnopravnošću i slobodom. Marković nikada nije hteo da bude Srbin u smislu u kojem je to bilo imućno građanstvo sa svojom liberalističkom nacionalnom romantikom. On se nikada nije okrenuo od I internacionale i njenih mislilaca jer u njima nije video, kao Skerlić, mržnju prema slavenskim narodima, već je u Marxu video revolucionara koji sa stanovišta interesa proleterske revolucije kritikuje reakcionarnu ulogu koju je 1848. nekim slovenskim narodima nametao apsolutizam pod kojim su živeli.

Za Markovića je socijalizam (shvaćen kao samoupravno organizovano društvo) bio jedino rešenje nacionalnog pitanja, nacionalnog oslobođenja i ujedinjenja. On nacionalno pitanje nije rešavao drugačije nego kao socijalno pitanje. Zato se on nikada u ovom slislu nije razlazio sa Marxom. Kada je to i činio činio je sa stanovišta zahteva istorijski zakasnelih nacija za socijali-

zam, sa stanovišta prava da o socijalizmu misli i da ga traži i u zaostalim društvenim prilikama odbacujući teoriju po kojoj se kapitalizam kao nužna faza društvenog razvoja ne može preskakati. A kako bi o socijalizmu u to vreme u Srbiji mogao i da razmišlja? Neprolazna i izuzetna vrednost Markovićeva je u tome što je umeo da otkrije sebičnu suštinu građanskog rodoljublja, liberalističkog patriotizma. Marković je tvrdio da narod koji živi u okovima može samo revolucijom da ide ka ujedinjavanju sa drugim narodima, on je znao da svaki drugi put vodi ka tome da u ime srpskog naroda *birokratska vlast* nameće svoju pijemontsku ulogu porobljavajući drugi narod.

Markovićeva kritika nacionalističke romantike srpskog građanstva 70 tih godina prošlog veka bila je jedna od glavnih uporišta srpske socijaldemokratije i Dimitrija Tucovića u njihovoj borbi protiv nacionalističke porobljivačke politike srpske buržoazije početkom XX veka.

II

DIMITRIJE TUCOVIĆ (1881—1914)

Tucović živi u vreme kad nacionalizam vladajuće građanske klase u Srbiji daje svoje prve plodove u osvajačkim pohodima, u ime »jedinstva srpske nacije«. Tucović je dosledni sledbenik Markovićeve slobodarske misli, on je kao i Svetozar beskompromisni borac protiv građanskog nacionalizma a za proleterskо-revolucionarno rešavanje »nacionalnog pitanja«. Zbog toga je on bio žestoko napadan kao izdajnik svoga naroda od strane vođa vladajuće radikalne stranke koja se zaklinjala na vernost Svetozaru Markoviću i istovremeno pripremala za stvaranje Velike Srbije, koja je bila uzor Markovićevih idejnih protivnika.

I u naše vreme vode se sporovi oko uloge koju su srpska socijal-demokratija i Dimitrije Tucović igrali u »nacionalnom pitanju« svoga vremena.

Tucović je po jednima veoma usko, gotovo sektaški shvatao interese radničke klase i zato nije imao razumevanje za nacionalno oslobodilačke težnje porobljenih slovenskih naroda, po drugima Tucović je slavljen kao *nacionalni heroj* koji svesno gine za svoju otadžbinu.

Dr. V. Ćubrilović u svojoj »Istoriji političke misli u Srbiji XIX veka« ocenjuje Tucovića ovako: »Zatim kod njega nema ni traga od pokušaja da se u pitanju nacionalno-oslobodilačke borbe nađe osnova za saradnju sa naprednim buržoaskim pokretima. On ovu borbu posmatra ne sa širokog aspekta klasnih odnosa u svetu, kako je to gledao Svetozar Marković sedamdesetih godina XIX veka, a Lenjin i njegova socijalistička škola u Rusiji već u ovo doba, nego sa usko shvaćenih interesa radničke klase onako kako je na to gledala Druga internacionala. Ona, međutim, u nacionalnoj ideji ne vidi stremljenje neoslobođenih

naroda da dođu do svoje nezavisnosti kao prvog preduslova svog opšteg progresa, nego u tom zapaža samo usko-klasne interese pojedinih buržoazija i njihovih osvajačkih težnji koje vode ratovima među državama i narodima, a u tim ratovima da je radnička klasa malo zainteresovana«. Tucović, po dr Čubriloviću »na narodno oslobodilačke pokrete balkanskih naroda gleda kao na čisto unutarnju stvar balkanskih buržoazija« (navedeno delo, str. 397).

Ovakvu ocenu Tucovića ćemo detaljno ispitati.

S druge strane, dr Dušan Nedeljković, slavi Dimitrija Tucovića kao heroja »nacionalno oslobodilačkog rata« na sledeći način: »Upravo u herojskoj smrti Tucovića, vođe proletarijata i svekolikog radnog naroda Srbije u slavnoj oslobodilačkoj pobedi Srbije na početku Prvog svetskog rata naći ćemo primer da i to, sama smrt proleterskog vođe Tucovića, kao i sve ostalo mora, na svetlosti same 'nauke socijalizma' biti politički odvagnuto i predviđeno kao revolucionarno opravdana mogućnost... Dimitrije Tucović je bio takav vođa revolucionarnog proletarijata i radnog naroda Srbije koji je svesno svoj život dao.« (u knjizi: *Srpska socijal-demokratska partija*, Zbornik radova, Beograd, 1965, str. 151).

Kakav je Tucović bio: Klasni sektaš ili čovek koji je »svesno svoj život dao« u »oslobodilačkom ratu« i time stekao pravo da se za njega kaže da je na kraju, svojom smrću ipak prevazišao ocene tog rata kao imperijalističkog.

U kakvom je odnosu njegov život i njegova smrt?

Tucović živi u vreme kada je buržoaska ideja nacionalnog ujedinjenja, ideja »Velike Srbije« dostizala kulminaciju. S tom idejom je građanska klasa vodila sve konzervativniju politiku svojih klasnih interesa. U vreme kada je Evropa, po rečima Tucovića, ličila na prosjački ogrtač, kada su imperijalističke sile prekrajale i krpile kartu sveta u bezobzirnoj trgovini narodima i tajnim ugovorima poklanjale jedna drugoj male narode, Tucović je veoma odgovorno samostalno i trezveno tražio rešenja nacionalnog pitanja za svoj narod. Tražio ga je kao proleterski vođa i socijalist: pitanje oslobođenja naroda od stranih ugnjetača i problem ujedinjenja Tucović, kao ni Svetozar, nikada nije odvajao od pitanja socijalnog, od oslobođenja srpskog naroda od vlastitih gospodara.

Kao ni Marković, ni Tucović nije rešenje nacionalnog pitanja na Balkanu tražio u širenju i jačanju srpske kraljevine, već u demokratizaciji balkanskih državica.

I u Tucovićevo vreme postojala su dva shvatanja nacionalnog pitanja — buržoasko i shvatanje srpske socijal-demokratije, koje Tucović formuliše ovako: samo narod koji se bori za vlastitu slobodu i napredak može da stvara uslove za pravo i trajno jedinstvo ravnopravnih i demokratskih balkanskih naroda. »Nije srpska Vlada ta, nisu srpski bajoneti ti koji će izvršiti ujedi-

njenje jugoslavenstva« (D. Tucović, *Izabrani Spisi*, Prosveta, Beograd, 1950, knj. II, str. 25).

Sve postojeće dinastije na Balkanu bile su spremne da sklapaju zavere sa neprijateljima slobode i nezavisnosti vlastitih naroda ako i kada je ugrožena njihova vlast nad narodom. Njihova ideologija ujedinjenja nacija je ideologija osvajanja i širenja vlasti; Srpska socijal-demokratska partija je hrabro i dosledno branila princip da jedinstvo mora da počiva na demokratskom opredeljenju naroda, a uslov tog opredeljenja je borba protiv svakog ugnjetavanja i neslobode. Nacionalna emancipacija moguća je samo preko socijalne emancipacije preko socijalne revolucije kojom se stvara slobodna ljudska zajednica.

Nasuprot ovoj koncepciji rešavanja nacionalnog pitanja stajao je nacionalizam srpske buržoazije, i njeni interesi koji su najpotpunije došli do izražaja u II balkanskom ratu u leto 1913. i u pohodu srpske vojske na Albaniju.

Shvatanje »nacionalnog pitanja« vladajuće buržoazije najbolje su izrazili prvaci njenih vladajućih stranaka radikal Stojan Protić i liberal dr Vladan Đorđević.

Velikosrpska buržoazija koja je vodila politiku predavanja zemlje u kamatno ropstvo inostranstvu, velikim silama, da bi dobila sredstva za održavanje svoje vladavine tražila je izlaz iz ekonomske krize u širenju svoje države, i u izlasku Srbije na more. Izlazak na more bio je san i *mòra* vladajućeg građanstva u Srbiji. U vreme dinastičkih borbi srpske i crnogorske monarhije veliko-srpski nacionalisti taj problem su hteli da reše porobljavanjem slabijeg od sebe. Njihovu logiku najpotpunije izražava nekadanji idejni protivnik Svetozara Markovića ministar kralja Milana, dr Vladan Đorđević, čuvenim predlogom: »Evropa bi trebala da s najvećom gotovošću prihvati ovu priliku, te da podeli ove nedisciplinovane ljude (Albance) između Srbije, Grčke i Crne Gore. Arnauti bi se napušteni od Carigrada, koji ih je uvek mazio i saterani u granicama razuma vrlo brzo izmirili sa svojom sudbinom. Na svaki način njihovo prilagođavanje novom stanju ticalo bi se samo njih i njihovih novih gospodara. Albansko pitanje iseckano na nekoliko komada i smanjeno, prestalo bi da uznemiruje Evropu« (dr Vladan Đorđević, *Arnauti i velike sile*, 1913, str. 160).

Sa ovom ideologijom »vladanovštine«, ideologijom »čvrste ruke«, vladajuća građanska klasa u Srbiji započela je svoju zavojevačku politiku. Kao i svaka zavojevačka politika, ona je bila usmerena na porobljavanje slabijeg od sebe. »Otkud taj izuzetak i ta privilegija za Arbanase da oni ne mogu i ne smeju doći pod vlast Srba«, pitao se glavni teoretičar vladajuće radikalne stranke i jedan od njenih vođa Stojan Protić (»Arbanaski problem i Srbija i Austrougarska, 1913, str. 62).

Kako je na ovaj nacionalizam reagovao Tucović? U delu u kojem se obračunava sa ovim velikosrpskim idejama rešavanja nacionalnog pitanja, u »Srbiji i Arbaniji« Tucović piše: ». . . Bal-

kanicus (Stojan Protić) i dr. Vladan napisali su po jednu čitavu knjigu sa očitom željom da smožde ovaj bedni arbanski narod i dokažu njegovu nesposobnost za kulturan i nacionalni život... U kapitalističkim zemljama ta književnost je stara koliko i zavojevačka kapitalistička politika. Kada su interesi kapitalističkih klasa nalagali da evropske države otpočnu politiku kolonijalnog zarobljavanja, književnu pijacu je otočela da plavi književnost à la Balkanikusa i dr Vladana«... Njihovi argumenti o prirodnoj nesposobnosti i zaostalosti Albanaca su, kaže Tucović »drsko pljuvanje u lice zakonu razvitka u čiju je moć buržoaska nauka bezuslovno verovala i na kome je zasnovala svu svoju borbu sa plemstvom i crkvom«... (D. Tucović, *Srbija i Arbanija*, Kultura, Beograd, 1945, str. 44—45).

Nacionalizam velikosrpske buržoazije se javio kao ideologija sile i veličine države srpske, ideologija vlasnika koji sanjaju o cvetanju i širenju svoje moći i hoće silama da dave slabijeg od sebe. Ova ideologija nije imala ničeg zajedničkog sa potisnutom i gušenom demokratskom svešću jednog slobodarskog naroda koji se borio za svoje oslobođenje i koji je sve više postajao sredstvo brutalnih osporavanja prava drugim narodima da žive u slobodi. Kao i svaki nacionalizam i ovaj velikosrpski, u Tucovićevo vreme, sadržavao je u sebi, kao svoj bitni sastavni deo ne ljubav prema vlastitom narodu i njegovoj slobodi i snazi, već mržnju prema drugim narodima. Velikosrpski nacionalisti primitivizam Arbanasa nisu objašnjavali nepovoljnim istorijskim prilikama za njihov razvoj već prirodnom, naslednom inferiornošću. Oni ne posmatraju Arbanase »kao člana plemena, kao člana klase, kao gospodara i kao roba, kao borca za autonomiju i kao radnika na njivi« (Tucović, *Srbija i Arbanija*, nav. izdanje, str. 54), oni ga posmatraju kao nižu rasu.

Iza užarene nacionalne romantike, iza izliva ljubavi prema vlastitom narodu krila se težnja za porobljavanjem tuđih naroda. Srbija je ovu nacionalističku ideologiju krvavo platila velikim žrtvama u vreme vojničkih pohoda srpske buržoazije na Albaniju. Teorija o nesposobnosti Albanaca za vlastiti razvitak završena je istorijskom tragi-komedijom: nesposobnost za vođenje osvajačke politike je pokazala vladajuća klasa Srbije. Srpska osvajanja završena su porazom srpske vojske, a Albanija je postala plen od Srbije većih i jačih evropskih sila. Iza ove »istorijske ironije« Tucović je otkrivao lažno, grabljivo i sebično lice građanskog nacionalizma koje je zatim pašićevskim lukavstvima htelo da nadoknadi poraze i odsustvo širokih demokratskih političkih vidika.

Šta je ovoj politici »rešavanja nacionalnog pitanja na Balkanu« protivstavio Tucović?

I za njega je, kao i za Svetozara, borba za slobodnu svoju otadžbinu uslov borbe i protiv tuđeg porobljivača. »Nas, pisao je on, ni malo ne plaši što će [buržoaski]. . . patrioti prosipati za nama klevete da su socijal-demokrati tuđi agenti i izdajnici

otadžbine. Naš patriotizam i nije patriotizam vladajućih klasa koji hoće i što veću vojsku i što veći zajam za naoružanje, ali ne pristaje da se ti tereti pravedno raspodele prema imućnosti i da se siromašnom delu naroda ne opterećava i ne oduzima ono što mu je za opstanak neophodno«. (D. Tucović, *Sabrani spisi*, knj. II, str. 186).

»Unatoč grupisanoj buržoaziji istaći grupisani proletarijat« (Isto, knj. II, str. 188) to je bio cilj Tucovićeve politike.

»Političarima Vladanovog kova, pisao je Tucović, ne pada ni na kraj pameti da je sudbina jedne nacije u političkoj i ekonomskoj moći širokih slojeva naroda i da se bez potpunije saradnje tih slojeva, bez *demokratije* i opštih narodnih pokreta ne mogu nacionalne borbe uspešno da vode« (Isto, knj. II, str. 190). Kada se Vladan, bivši lični sekretar kralja Milana i ministar javlja kao branilac interesa srpske nacije — treba biti oprezan u najvišem stepenu. Tucović podseća da je još Svetozar Marković u mladome dr Vladanu video »jedno podobije božje koje ima ćef da mu trešti ime na sve strane sveta« ... (Isto, knj. II, str. 190). Nacionalizmu vladanovštine, osvajačkoj ideologiji srpske buržoazije Tucović protivstavlja program stvaranja balkanske federacije slobodnih i demokratskih naroda.

Kada su mu na Prvoj balkanskoj socijalističkoj konferenciji delegati iz Hrvatske i Slovenačke socijal-demokratske partije (Juraj Demetrović, Vladimir Korać, dr Hajnrih Tuma) prebacivali da vodi računa jedino o Srbiji i Bugarskoj, a ne i o slovenskim narodima pod Austro-Ugarskom, jer se ne zalaže za to da se konferencija izjasni za jedinstveni jugoslovenski narod, bez obzira na postojeće državne granice Tucović odgovara: nisu nacionalna osećanja osnova za rešenje problema ujedinjavanja, tek preko podsticanja borbe za socijalnu emancipaciju treba da se stvore uslovi za ravnopravno ujedinjenje svih naroda na federalističkoj osnovi. Iz klasnih suprotnosti, »potiču sve krize, potresi i događaji koje evropska diplomatija i njeni monarhističko-reakcionarni režimi na Balkanu upotrebljavaju kao pretekst za održavanje politike mešanja, tutorisanja, osvajanja i reakcije« pisao je on u Rezoluciji I konferencije balkanskih socijal-demokratskih partija.

U ovakvom odnosu prema nacionalnim težnjama porobljenih naroda Tucović se bitno razlikovao od stavova desnice u II internacionali. Jer nije cela II internacionala stajala na stanovištu čak ni »usko shvaćenih« interesa radničke klase.

Postoje po Tucoviću dva puta ka ujedinjenju: jedan je put militarizma, drugi je put »narodnih pokreta« za političku i socijalnu emancipaciju preko kojeg se stvara osnova za ujedinjenje oslobođenih slovenskih nacija.

Narodni pokreti po Tucoviću ne nose u sebi samo zahtev za nacionalnom slobodom. Oni su uvek borba protiv tiranije i porobljavanja i tek u okviru toga oni su borba i protiv nacionalnog porobljavanja. Borbu *samo za nacionalno* oslobođenje vodi po

Tucoviću samo buržoazija bez naroda. *Narodni pokreti* su uvek okrenuti protiv porobljivača i tek u tom okviru je moguće tražiti i osnove i puteve za rešenje nacionalnog pitanja.

Narodni pokreti, prema tome: nisu po Tucoviću nikada čisto nacionalni, oni uvek prevazilaze buržoaski nacionalni horizont shvatanja slobode i jedinstva. Narodni pokreti su pokreti obespravljene sirotinje i u njima se težnja za nacionalnom slobodom ne može izdvojiti i izolovati od težnje za socijalnim oslobođenjem. Tucović nikada nije bio protiv ovakvih narodnih pokreta.

Srpska socijal-demokratija glasa protiv ratnih kredita u vreme aneksije Bosne i Hercegovine, ona se bori protiv militarizacije Srbije, ali izjavljuje da ako dođe do otpora *naroda* u Bosni i Hercegovini da ona ne može taj pokret ignorisati. Treba, govorio je on, jačati otpornu moć *naroda* prema zavojevačkoj politici evropskog kapitalizma. Tek iz nje može izrasti Savez slobodnih balkanskih naroda. »Balkanske državice mogu uticati na povoljan tok eventualnih promena na Balkanu, samo pod uslovom udruženja svih snaga u jednu demokratsku zajednicu svih *slobodnih balkanskih naroda*« (časopis »Borba«, knj. III, str. 59). *Narodni pokreti* za koje se Tucović borio tokom cele svoje mladosti nose u sebi te demokratske uslove rešavanja »nacionalnog pitanja«. Ne mogu postojeće klasne države da svojom politikom ostvare to *demokratsko* jedinstvo *ravnopravnih* naroda. To je smisao Tucovićeve kritike *buržoasko-nacionalnih* htenja i buržoaskog programa nacionalnog jedinstva.

Tucovićeva borba protiv militarizacije Srbije

Jačanje militarizma u Srbiji bilo je, po Tucoviću, jedno od glavnih sredstava klasne vladavine buržoazije nad narodom.

Tucović se borio protiv jačanja srpske *državne vojne sile* u vreme oslobodilačkih težnji porobljenih naroda koji trpe pod jarmom tuđinske vlasti i to mu nisu mnogi »patrioti« oprostili. Kako se on bori protiv jačanja državne vojne sile? Čovek koji stoji na stanovištu da nacionalnog oslobođenja nema bez socijalne pravde smatra da Srbija može da igra oslobodilačku ulogu u to vreme samo ako »stajaću vojsku« zameni sistemom opštenarodne odbrane.

Patriotizam Srpske socijal-demokratske stranke i Dimitrija Tucovića bili su stavljeni na probu naročito u vreme kada je srpska kraljevina bila ugrožavana od strane velikih imperijalističkih sila, u vreme aneksione krize 1908. i početkom Prvog svetskog rata 1914. godine. Nije li Tucović tu ispoljio svoje usko, sektaško shvatanje interesa radničke klase kada je pod njegovim rukovodstvom Srpska socijal-demokratska partija glasala protiv ratnih kredita? Gde je odgovornost prema *narodu* kad treba braniti od imperijalista napadnutu otadžbinu?

Tucović će tu otadžbinu braniti, ali ni tada neće prestati da demaskira lažni patriotizam srpske buržoazije, on će je braniti

na *svoj* demokratski način. Kada se SSDP 1914. izjasnila protiv rata, Pašić je, prema svedočanstvu Dušana Popovića, proglasio srpske socijaliste za veleizdajnike. (vidi D. Popović, *Izabrani spisi*, Beograd, 1951, str. 437). Tucović je imao pravo da kritikuje osvajačke težnje srpske buržoazije, da kritikuje obračune država balkanskog saveza oko podele Makedonije, krvavo plaćene žrtvama na Bregalnici 1913., da kritikuje još krvavije plaćeni osvajački pohod na Albaniju 1913., ali zar ima pravo da se suprotstavlja jačanju vojne snage Srbije 1908. i 1914. godine?

Ne, on se ne protivstavlja snaženju obrambene snage naroda, već samo militarizaciji srpske buržoaske države. A to građanski patrioti nikako nisu mogli da shvate.

U vreme aneksione krize Tucović je pisao: »Od događaja i pobune narodnih masa za vreme aneksione krize treba dvojiti ratnu larmu buržoazije koja je, kao što je poznato završena *teškom kapitulacijom* pred protivnikom spolja, ali odlično iskorišćena da se uravni put za konsolidovanje klasne vladine buržoazije unutra« (Isto, knj. II, str. 205). Za vreme aneksione krize »profesionalni patrioti« su osuli žestoku paljbu na SSDP i Tucovića koji su tražili slobodno opredeljenje naroda Bosne i Hercegovine za uslove i oblike zajednice u kojoj će živeti i tražili jačanje otporne snage naroda preko organizovanja opštenarodne odbrane.

A šta je za to vreme činila srpska patriotska kraljevska vlada? Ona je nacionalizmom narkotizirala narod ali mu nije dala »nikakvu sliku njegovog stvarnog položaja i stvarnih dužnosti«... (Isto, str. 208). Srpska vlada je javno propovedala rat protiv osvajača a diplomatskom notom kojom odgovara na aneksiju Bosne i Hercegovine ona traži da — ako se već ne ispunjava Berlinski ugovor »da se Srbiji dosudi odgovarajuća naknada«, ona traži da joj se da prelazni put do Dubrovnika. »Srbija traži, pisao je Tucović, okupaciju Bosne i Hercegovine: u krajnjem slučaju ona pristaje da nacionalnu nezavisnost ovih dveju srpskih zemalja trampi. Za Srpsku vladu, govorio je Tucović, nisu bile u pitanju nacionalna nezavisnost, sloboda i egzistencija srpskog plemena nego samo ćar. »Tako može da radi ona klasa, kaže Tucović, koja mesto da sve stavi na kocku, u ovako otsudnom momentu kaže: 'Bolje išta nego ništa'. Nota srpske vlade pokazuje nam da se patriotizam vladajuće buržoazije sastoji samo i jedino u štićenju i čuvanju njenih privilegija« (»Radničke novine« od 27. IX 1908).

Militarizovana birokratska Srbija nije bila u stanju da izvrši dela nacionalnog oslobođenja i ujedinjenja i pored sve patriotske galame vladajućih krugova. Aneksija je samo ojačala militarizam i vlast buržoazije u Srbiji. Zvanična nacionalna politika sadržavala je u sebi stalno nesrazmeru između realnih mogućnosti i htenja, između snage zemlje i političkih planova. Na ovoj nesrazmeri učvršćivala je buržoazija svoju moć nad vlastitim narodom. Tucović je to vrlo dobro video i zato je toj militarizaciji

Srbije protivstavio zahtev za organizacijom sistema narodne odbrane. Pašićeva vlada je postavila kao »istorijski zadatak Srbije« jačanje stajaće vojske. Tucović na ovaj zahtev odgovara — to je nacionalna obmana, samo oružani narod može uspešno da brani svoju zemlju.

Suzbijanje militarističkih i nacionalnih obmana Pašićeve vlade nije, piše Tucović, »odricanje od velikih zadaća koje srpski narod na svim stranama ima, već odbacivanje puteva i sredstava koje mu buržoazija preporučuje kao alfu i omegu nacionalne politike i svekolike delatnosti Srbije«. *(Sabrani spisi, knj.* II, str. 122).

Buržoazija sa svim svojim rodoljubljem nije mogla da obuzda svoju sebičnost ni onda kada je domovina u opasnosti: najveći teret militarizacije zemlje nisu podnosili bogati, već na osnovu njihovih propisa i zakona narodna sirotinja. U vreme kad je narod srpski rešavao od Pašića postavljeni »istorijski zadatak« jačanja stajaće vojske vojnim kreditima Tucović je pitao: »Zar ne bi bilo patriotski da se oni kojima je otadžbina bila tako naklonjena i dala svega dosta, ostavljajući mase drugih bez najnužnijih sredstava za život, oduže svojoj dragoj otadžbini na taj način što će joj *oni* dati više da bi bili pošteđeni oni koji nemaju od čega da daju? Pa ipak nikome od tih patriota ni na um ne pada da se u korist otadžbine odreknu bar nekih svojih privilegija« (Isto, knj. II, str. 186—7).

Od militarizacije zemlje ima koristi samo buržoazija, a ne narod. Militarizam je na Bregalnici podigao sebi spomenik i — sahranio izglede za zajednički život balkanskih naroda. Militarizam je ekonomski ojačao špekulante, trgovce i bankare a »hrabre ratnike« koji su vojevali za »slavu i veličinu srpsku« ostavio osakaćene na ulicama. Zato je Tucović pisao: »Hvala vam gospodo patrioti! Vaš i naš patriotizam ne mogu se izmiriti! Sliku vašeg patriotizma viđamo svaki čas na svakoj raskrsnici: tamo stoje ljudi koje ste vi unizili milostinjom i strpali u red bespravnih građana, čim su se osakaćeni vratili sa bojišta« (Isto, knj. II, str. 187).

Vaše ljutnje na našu »anacionalnost«, odgovarao im je Tucović nisu ništa drugo nego strah za privilegije koje uživate. U vreme kad je otadžbina u opasnosti narod ima najviše prava da traži jednakost, jednako raspoređeni teret odbrane domovine i zato je baš u to vreme Tucović najviše unosio disonantne tonove u nacionalni zanos srpskog građanstva tražeći od njega stvarnu ljubav i stvarnu odanost narodu i domovini. Zar ne bi trebalo pre buržoaski nacionalizam onog vremena optužiti za »usko shvatanje nacionalnih interesa« a ne Tucovića? U vreme odbrane otadžbine i borbe za njenu nezavisnost narod koji tu odbranu nosi na svojim plećima ima najviše prava da se pita kakva će organizacija te zajednice za koju se bori biti. Zato je *klasni momenat* (zahtev za socijalnom pravdom) baš u to vreme najaktuelniji. Jer tek taj momenat omogućava

pravo opštenarodno jedinstvo. Zato je *baš u to vreme* Tucović insistirao na interesima radničke klase, da ne bi opet i posle krvavih bitki »zbog ekonomskog mrtvila naši radnici bežali u Beč, Berlin, Hamburg i velike kapitalističke centre« (Isto, knj. II, str. 173).

Srpska buržoazija sa *svojim* nacionalizmom, svojim sebičnim rodoljubljem ne može da vodi oslobodilački rat — to je istina koju je Tucović hrabro i dosledno iznosio narodu sve do svoje smrti.

Posebno značajno mesto zauzima u to vreme Tucovićeva borba protiv širenja nacionalističke mržnje prema drugim narodima. Umesto da govori o imperijalizmu kao opasnosti po (srpski) narod buržoaska inteligencija je govorila o *germanskoj* opasnosti. Na nacionalističku viku na germansku rasu Tucović odgovara trezvenom analizom suštine imperijalizma i povezanosti buržoaskog imperijalizma sa ratovima i kolonijalnim osvajanjima.

Neposredno posle aneksije pojavila se, 1910. godine, knjiga Jovana Skerlića o Svetozaru Markoviću, a zatim i Skerlićev esej »Karl Marx o Srbima« (u Srpskom književnom glasniku od 18. IV 1910). Marx je tu bio prikazan kao ukleti neprijatelj Južnih Slovena, germanofil i slavofob, koji je doduše, jednom 1853. godine, u dopisu listu New York Tribune, nešto popustio u svojoj slavenofobiji i svom germanskom šovinizmu.

Tucović odgovara Skerliću: Marx je čovek kojem nije ideal Nemačka, već oslobođenje čovečanstva. Kad napada reakcionu ulogu koju je Južnim Slovenima nametao austrougarski režim on to ne čini u interesu Nemačke, već svetske revolucije. On se bori za jaku i nezavisnu Poljsku, kao grudobranu evropske revolucije. Čak i kad podržava nezavisnu Srbiju on to čini svestan značaja rušenja onemoćale Visoke Porte.

Socijal-demokrati, tvrdio je Tucović, ako hoće da štite interese naroda moraju se uvek u pogledu na nacionalno oslobođenje razlikovati od buržoazije. On je te razlike stalno isticao zahtevom da svi podjednako preuzmu teret borbe *protiv imperijalizma.* Razlike između svojih interesa i interesa radnika i seljaka na delu je veoma dobro znala i sprovodila sama buržoazija, ali ih isto tako lepo prikrivala nacionalnom romantikom i ideologijom okupljanja svih Srba oko zastave »Velike Srbije«.

D. TUCOVIĆ I II. INTERNACIONALA

Tucović nije verni sledbenik II internacionale, već je sa SSDP borac u okvirima te internacionale protiv većine njenih prvaka koji su sve niže padali na nivo buržoaskog nacionalizma. U II internacionali su se, u vreme kad se sve jasnije sagledavala budućnost imperijalističkog rata, dešavala sudbonosna razilaženja između proleterske levice i nacionalističke desnice. Tu-

covićev prilog borbi protiv desnice nije mali. Tucovićeva borba protiv nacionalizma proteže se i na međunarodni radnički pokret. A što se u tom pokretu dešava? Na štutgarskom kongresu Internacionale 1907. godine već se vode odlučne bitke oko nacionalnog pitanja. Eduard Bernštajn otvoreno brani imperijalističku politiku evropske buržoazije rečima: »Mi se moramo osloboditi utopističke ideje koja ide za tim da se kolonije naprosto napuste. Poslednja konsekvenca takvog shvatanja bila bi da se Sjedinjene države vrate Indijancima. Kolonije postoje. S tim se moramo pomiriti. Izvesno tutorstvo kulturnih naroda nad nekulturnim narodima je jedna nužnost koju bi socijalisti trebalo da priznaju« *(Kongresi Druge Internacionale*, Rad, Beograd, 1956, knj. II, str. 161). Desnica predlaže kongresu sledeći stav o kolonijalnoj politici: »Kongres konstatuje da se korist od kolonija, odnosno potreba za kolonijama uopšte, a naročito za radničku klasu preuveličava. On, međutim, ne odbacuje u principu i za sva vremena svaku kolonijalnu politiku koja bi u socijalističkom režimu mogla da deluje kulturno« (Isto, knj. II, str. 154). Pod pritiskom levice kongres odbacuje ovaj stav i osuđuje *svaku* kolonijalnu politiku. Ali odmah posle kongresa predstavnik Nemačke socijal-demokratije u Rajhstagu podržava zahtev za naoružavanjem nemačke vojske u ime »odbrane otadžbine«.

Kada je levica u Nemačkoj socijal-demokratskoj partiji na kongresa u Esenu 1907. napala ovo istupanje predstavnika svoje partije Bebel odgovara: . . . »Ja sam već rekao da ćemo braniti otadžbinu kada bude došao trenutak da je odista moramo braniti. Braniće mo je jer je ona naša otadžbina, jer nam je ona nužna, kao naše zemljište na kome živimo, čijim jezikom govorimo, po čijim običajima radimo. Braniće mo je, jer hoće mo od nje da stvorimo zemlju kojoj nigde u svetu nema slične ni po savršenstvu ni po lepoti«. (Navedeno prema knjizi Nikole Popovića, *Dimitrije Tucović*, Beograd, 1934, str. 269).

Na sledećem kongresu internacionale u Kopenhagenu 1910. godine Dimitrije Tucović brani pravo ugnjetenih nacija na samoopredeljenje i, kritikujući zavojevačke planove svoje buržoazije zahteva od Austrougarske partije da takvu istu kritiku uputi vlastitoj buržoaziji. On se zahvaljuje na njihovoj »pomoći« u vreme aneksije Bosne i Hercegovine koja se sastojala u tome što su i austrougarski socijal-demokrati kritikovali dinastiju i korupciju u Srbiji, ali traži drugačiju pomoć, pomoć koja bi se sastojala u tome, što bi austrougarski socijalisti »najenergičnije ustali protiv kolonijalne politike i porobljavanja naroda koje vladajući faktori Austro-Ugarske vrše« (Izabrani spisi, knj. I, str. 323—4). On traži od austrougarskih socijalista da osude nasilje i prava jačeg.

Kada je, predstavnik Francuske socijal-demokratije Jaures izjavio da Bosnu i Hercegovinu treba vratiti Turskoj, jer je to bila njena provincija, Tucović odgovara: »Mi ne zastupamo pra-

vo Srbije, ali što se prava Turske i Berlinskog ugovora tiče, to je krvavo pravo, pravo zasnovano na nasilju, pravo jačeg, i socijalna demokratija ne sme i ne može ga priznavati. Socijalna demokratija mora imati u vidu ne prava koja ističu iz nametnutih ugovora i osvajanja, već pravo svakog naroda na samoopredeljenje pa i naroda u Bosni i Hercegovini«. (Isto, knj. I, str. 324).

Na Tucovićev govor odgovara austrijski socijal-demokrat Karl Rener: Austrijska socijal-demokratija se borila i bori za interese malih naroda, Bosna i Hercegovina je dobila demokratski ustav posle aneksije zahvaljujući akciji austrijske socijal-demokratije.

Na sledećem, Bazelskom kongresu Internacionale nema predstavnika SSDP. To je 1912. godina, godina I balkanskog rata. Ali Rosa Luxemburg, Karl Libknecht i levica okupljena oko njih izglasavaju rezoluciju zahvalnosti srpskoj socijaldemokratiji za njenu internacionalističku antiratnu politiku. Međutim, to je vreme sve većeg propadanja internacionalizma i prelaženja najvećeg dela njenih predstavnika u redove za rat spremne nacionalne buržoazije. Nemački car Vilhelm II u to vreme izjavljuje: »Ja ne znam više ni za kakve Partije, ja znam samo još za Nemačko«, a većina nemačkih socijal-demokrata mu aplaudira.

28. jula 1914. Srbija biva napadnuta. Iste godine Tucović gine. Gine u ratu za koji smatra da je imperijalistički. Ne gine kao proleterski borac koji se svesno žrtvuje za slobodu i socijalnu pravdu već sa svešću o besmislu ovog klanja koji je narodima nametnuo imperijalizam.

Ali Tucović želi da deli sudbinu naroda koji sav teret rata mora da nosi na sebi. To je tragični kraj čoveka koji ne veruje da će njegova žrtva biti od koristi njegovom narodu. Ali je on mora podneti jer je i taj narod podnosi.

TUCOVIĆ I LENJIN

Razilazi li se Tucovićevo i Lenjinovo shvatanje značaja nacionalno-oslobodilačkih pokreta ili su ona identična? Na ovo pitanje se kod nas često odgovara sa da ili ne. Kao da su razlike apsolutne ili sličnost potpuna. Nije redak slučaj da se Lenjinova teorija o pravu nacija na samoopredeljenje i otcepljenje u svim njenim pretpostavkama uzima kao merilo jedino ispravnog vrednovanja Tucovićevog stava prema nacionalnom pitanju. Veliki broj dodirnih tačaka je tu nesumnjiv. I Tucović i Lenjin se bore za pravo *naroda* na samoopredeljenje. To pravo je, i po Lenjinu i po Tucoviću, *demokratsko* pravo, pravo da narod odlučuje a ne da u ime njegovo odlučuju njegovi gospodari. I jedan i drugi su u oceni ratova svoga doba veoma slični. I Lenjin je kao i Tucović smatrao da nacionalni momenat u Austrougarskom

ratu 1914. ne menja njegov imperijalistički karakter. I jedan i drugi su za podržavanje pokreta ugnjetenih *naroda.*

Ali su i razlike bitne. Lenjin u polemici sa Rosom Luxemburg piše: . . . »marksisti ne mogu gubiti iz vida moćne ekonomske faktore koji rađaju tendenciju stvaranja nacionalnih država. To znači da 'samoopredeljenje nacija' u programu marksista ne može imati, sa istorijsko-ekonomskog gledišta drugog značenja osim — političko samoopredeljenje, državna samostalnost, stvaranje nacionalne države« (»O pravu nacija na samoopredeljenje«, Izabrana dela, Kultura, Beograd, 1949, tom I, str. 245—6). Kad Lenjin zahteva da marksisti podržavaju ovo pravo *nacija* na samoopredeljenje jer se sa Kautskim slaže da živimo u vremenu u kojem se odvija buržoasko-demokratska revolucija čije je pravilo i norma stvaranje samostalnih buržoaskih država, onda bi se teško moglo tvrditi da se Tucović i tu slaže sa Lenjinom. Po svemu što je pisao i radio u vezi sa nacionalnim pitanjem, njegovo stanovište je, čini nam se, bliže mišljenju Rose Luxemburg, po kojoj je »najbolja nacionalna država« samo apstrakcija koja ne odgovara stvarnosti.

Tucović nije smatrao da proletarijat treba da se bori za *nacionalnu državu.* On nije mislio da je nacionalno oslobođenje put ili uslov za socijalno, klasno oslobođenje. Čisto nacionalno, odvojeno od klasnog je za Tucovića *klasno stanovište buržoazije* koje proletarijatu ne daje nikakve garancije veće slobode ili veće šanse u njegovoj borbi za socijalnu pravdu.

Tucovića ne treba meriti po tome koliko se on slagao sa Lenjinom već po tome koliko je istorija opovrgla ili potvrdila njegove stavove. A stvaranje »svoje, nacionalne države« radnom čoveku ovog tla, nije donelo socijalne slobode. Ujedinjenje izraslo iz rata u kojem je glavni cilj bio formiranje »nacionalne države« nije onim od čijeg rada živi društvo donelo veću socijalnu pravdu. Borba protiv stranih gospodara i vladara mora biti, po Tucoviću, vođena kao borba protiv svakog gospodara i vladara. Da bi nacionalno oslobođenje bilo oslobođenje naroda a ne samo onih koji nad narodom upravljaju, socijalisti moraju, po Tucoviću, da u narodne pokrete unose demokratsku sadržinu, moraju da nastoje da bude demokratsku svest naroda o svojim pravim interesima u borbi za nacionalno oslobođenje, jer kad to ne čine onda klasnu sadržinu nacionalnim pokretima daje buržoazija u ime »interesa celine nacije«. Jer nije buržoazija ta koja nosi sobom zahtev za demokratskim oblicima ujedinjavanja već na slobodarskim tradicijama vaspitavan ugnjeteni narod.

Oslobodilački karakter narodnim pokretima protiv stranih ugnjetača ne daje buržoazija već porobljeni *narod.* Buržoazija ume i pod stranim vladarima da se bori za svoj ekonomski prosperitet. Zadatak proleterskog borca je, po Tucoviću, da tom narodu da jasnu svest o ciljevima koje treba da postigne u svojim oslobodilačkim težnjama. A to socijalisti mogu samo ako

se bore protiv *građanskog* shvatanja nacionalnog jedinstva kao jedinstva u okviru *buržoaske države*, države u kojoj će nad narodom da upravlja njegova vlastita birokratija i vlastita klasa sopstvenika. Tucovićevo jasno razlikovanje klasnog od nacionalnog u *nacionalnom pitanju* osnova je njegove borbe za unošenje demokratskih sadržaja, za ostvarivanje narodnih interesa, u oslobodilačkoj borbi protiv stranih zavojevača.

Tucovićevo jasno razlikovanje klasnog i nacionalnog je osnova borbe za unošenje širokih opštečovečanskih sadržaja u nacionalno-oslobodilačke težnje naroda. Jer tek na tim sadržajima je moguće doći do pravog jedinstva oslobođenih demokratskih i ravnopravnih naroda.

Tucović je bio principijelni borac za ujedinjenje Južnih Slovena, veći borac za to jedinstvo nego čitava građanska klasa sa svojim sebičnim klasnim shvatanjem interesa nacije.

Socijalist mora u svakoj oslobodilačkoj borbi protiv stranih ugnjetača da razlikuje opštečovečansko klasno-proletersko stanovište, stanovište koje zahteva oslobođenje od svakog unjetavanja, od buržoasko-klasnih stanovišta, stanovišta koje pod jedinstvom nacije podrazumeva stvaranje svoje države klasne eksploatacije. Ovo Tucovićevo jasno razlikovanje demokratsko- klasnog *narodnog* puta ka ujedinjavanju od buržoaski-klasnog nacionalističkog puta kojim se hoće da strani ugnjetač zameni vlastitim ugnjetačem ne može se nikako nazvati usko-klasnim shvatanjem interesa radničke klase. Tucović je hteo samo jedno: da u nacionalno-oslobodilačkoj borbi protiv stranih ugnjetača narod dovede do svesti usko-klasnoj eksploatatorskoj osnovi buržoaskog nacionalizma u Srbiji, nacionalizma koji je hteo da velikoj Austrougarskoj monarhiji protivstavi »Veliku Srbiju«, a ne federaciju slobodnih i ravnopravnih naroda. Takva »Velika Srbija« je najmanje bila u interesu srpskog *naroda* i onog u domovini i onog pod tuđom vladavinom.

To što je u to vreme umeo da razlikuje prave interese srpskog naroda od interesa srpske vladajuće buržoazije neprolazna je istorijska zasluga Tucovića. I ne samo istorijska zasluga. Tucovićevo jasno razlikovanje proletersko-klasnog shvatanja težnji naroda za svojom slobodom i buržoasko-klasnog karaktera tih težnji ima danas izuzetno značajnu vrednost.

* * *

Tucovićeva misao o »nacionalnom pitanju« ima poseban značaj u naše vreme u kojem se u ime »interesa radničke klase« hoće da preko procesa jačanja nacionalnih interesa ostvari procese integracije nacija. Ponovo je buržoaska kategorija *nacionalnog* interesa i nacionalnog jedinstva a ne interesa radnog naroda, ono stanovište kojim se hoće da osiguraju »optimalni uslovi razvoja naroda«, ponovo se javlja stara građanska ideologija podudaranja nacionalnih interesa i interesa radničke klase. Tu ideologiju ne stvara i ne nosi radnička klasa već od nje otuđena birokratija koja nekontrolisano nad narodom vlada i koja u

narodu ne vaspitava njegove demokratske slobodarske tradicije koje su osnova za razumevanje drugih naroda i saradnje sa njim, već osnova za šovinističke mržnje, vraćanje na ono što narode razdvaja a ne spaja. Vraćati se ovoj demokratskoj tradiciji koju predstavljaju Svetozar Marković i Dimitrije Tucović znači vraćati se zahtevu za nastavljanjem procesa »opštečovečanske emancipacije«, procesa revolucionarne borbe protiv birokratije koja težnje naroda za slobodom, ravnopravnošću i jednakošću koristi da bi se održala na vlasti, koja nezadovoljstvo naroda zbog neravnopravnosti i eksploatacije okreće prema drugim narodima da bi to nezadovoljstvo moglo da mimoiđe nju samu.

Vraćati se Markoviću i Tucoviću znači vraćati se onoj revolucionarnoj misli koja zna da je oslobođenje naroda moguće samo u onoj meri u kojoj se ukida eksploatacija, da ni Srbin, ni Makedonac, ni Hrvat ne mogu biti slobodni dok *radni* čovek ne bude slobodan, dok on ne izbori svoja prava na samoupravu, dok ih od birokratije — ne otme. I Marković i Tucović su se krajnje dosledno držali one istine po kojoj se proleterska partija razlikuje od drugih time što nikada ne ističe nikakve posebne od radničkih interesa nezavisne *nacionalne interese* već obratno, težnje porobljenih naroda za slobodom dovodi do svesti o pravim interesima *naroda,* koji se mogu ostvariti samo u borbi protiv klasne eksploatacije.

Ponovo je oživela teorija o jačanju posebnih nacionalnih interesa kao uslovu integracije nacija (koja se služi istom logikom kojom je Staljin zahtevao jačanje države kao put njenog odumiranja). Sa tom »dijalektikom« jačanja nacionalnih interesa kao uslova integracije slobodnih nacija birokratija i danas manipuliše narodnim interesima i raznim vidovima nagodbi i pogađanja u ime svoje nacije i iza leđa naroda, omogućava jačanje i trajanje svojih sebičnih interesa.

Ovom putu »nacionalne emancipacije« može se protivstaviti samo put Svetozara Markovića i Dimitrija Tucovića — put borbe radničke klase za svoje interese koji su jedini interesi celine društva, put borbe za samoupravu, put kojim se preko slobode stvara osnova trajnog jedinstva demokratskih i ravnopravnih naroda, put borbe protiv birokratije koja je nosilac separatizma i koja iza nacionalnih euforija krije svoje usko-klasne sebične interese. Pravi putevi ka ravnopravnosti naroda nisu u jačanju nacija, već u rušenju birokratije, u emancipaciji radničke klase u slobodne samoupravljače i duhovno i kulturno razvijenu *ličnost.*

Pravi proleterski pokret nikada nije postavljao kao cilj formiranje »samostalnih nacija« u kojima bi po pravilu u ime interesa cele nacije vladali sebični interesi birokratije i građanske klase, nije postavljao stvaranje samostalnih nacionalnih drža-

va, već — oslobođenje rada, borbu protiv eksploatacije radnika. A ovaj cilj negira i isključuje buržoasko-klasni nacionalizam.

U ime jedinstva nacije i borbe za »svoju naciju« uvek su nad narodom vladali i tutorisali ugnjetači. Ova Markovićeva i Tucovićeva istina pokazuje svoju pravu vrednost i danas.

ČOVJEK I SVIJET

POVIJESNI SVIJET I NJEGOVA MOGUĆNOST

Milan Kangrga

Zagreb

»Ako bog, tj. objektivni svijet **jest** potpun prikaz boga ili, što je isto, potpuno poklapanje slobodnoga s besvjesnim, onda ništa ne može biti **drugačije** nego što jest. To međutim objektivni svijet nije.«

Schelling

»Prema tome otpada bitak, koji bi bio po sebi i za sebe i koji bi trebao sačinjavati jednu, i to opću stranu nekoga zakona. Individualitet je ono što je njegov svijet kao njegov; on sâm jeste krug svoga djelovanja, u kojemu se prikazao kao zbiljnost, i upravo jedinstvo postojećega i napravljenoga bitka: jedinstvo, kojemu se strane ne raspadaju kao u predodžbi psihologijskoga zakona na svijet, koji postoji po sebi, i na individualitet, koji postoji za sebe; ili ako se svaka za sebe tako razmotri, onda za njih nema nužnosti i zakona njihova međusobnog odnosa.«

Hegel

Osnovno pitanje koje nam se ovdje nameće na razmatranje jest pitanje *mogućnosti* čovjeka i svijeta, a to onda znači i mogućnosti njihova *odnosa*. To je »vječna tema« filozofije kao filozofije, koja se uvijek iznova trudi da u skladu s »duhom svog vremena« dade zadovoljavajući odgovor na pitanje koje bi pojednostavljeno glasilo: Postoji li uopće tako nešto kao što je svijet koji bi se spram čovjeka nalazio u bilo kakvom relevantnom i smislenom odnosu? Ako je tako formulirano pitanje opravdano bar kao moguće ishodište razmatranja postavljenog problema, — a ono se ionako mora na ovaj ili onaj način oprav-

dati u toku daljnjeg izvođenja — onda je već iz njega vidljivo kako je težište postavljeno prije svega na *odnos* čovjeka i svijeta; odatle bi proizlazilo da o odgovoru na pitanje: *Po čemu* je taj odnos moguć?, ovisi i moguće »određenje« i čovjeka i svijeta.

Međutim, već je u samom pojmu odnosa ili odnošenja implicirano da nešto jest ili postaje *za* drugo, te je i u odnosu čovjeka *i* svijeta postavljeno i sadržano da oni jesu jedan za drugoga, da čovjek jest *za* svijet i da svijet jest *za* čovjeka. Iz toga proizlazi da — pošto se odgovori na pitanje o mogućnosti i karakteru tog odnosa — svagda već imamo posla sa *čovjekovim* svijetom, koji je već tim odnosom prestao da bude puka onostranost i apstraktna izvanjska objektivnost. S druge pak strane imamo posla sa *svjetovnim* čovjekom, to jest sa čovjekom jednog određenog, konkretnog svijeta. Čini se da je upravo to put kojim valja ići u našem ispitivanju.

Ovdje naravno valja naglasiti da ovo naše razmatranje postavljenog problema mora — poput svakog ozbiljnog filozofskog istraživanja — respektirati ona misaona dostignuća što su, povijesno gledano, otvorila horizont za istinski suvremeno postavljanje našeg pitanja, pri čemu u prvom redu imamo u vidu klasičnu njemačku filozofiju i Marxa. Po našemu mišljenju ta su dostignuća nezaobilazna stoga, što se pomoću njih po prvi puta u historiji ljudske misli na najdublji način artikulirao i na svjetlo dana iznio sam temelj i podrijetlo onoga što nazivamo čovjekom i svijetom, to jest njihova — *povijesnost*. Smatramo naime da je produbljivanje tog bitnog problema naše suvremenosti, to jest dokučivanje pravog smisla onoga što se imenuje povijesnošću povijesnoga, filozofski zadatak dana, te će i ovih nekoliko redaka u obliku teza biti samo pokušaj ukazivanja na sam problem (koji inače, dakako, zahtijeva duboko sistematsko istraživanje).

Naša tema »Čovjek i svijet« vodi nas dakle prije svega do utvrđivanja njihova odnosa, čime ujedno valja opravdati i određenje ili pitanje, sadržano u podnaslovu našeg članka, koje govori o povijesnom svijetu i njegovoj mogućnosti.

I

Mogućnost odnosa čóvjeka i svijeta sadržana je u njihovu *postajanju* onim što jesu, jer samo ono što postaje, može biti za drugo i za sebe sama, to jest »stajati« u nekom odnosu. Sâmo odnošenje jest neko zbivanje ili postajanje, inače se ne bi dalo ni misliti, budući da je i samo mišljenje moguće kao postajanje subjekta i objekta, što je sama svijest. Čovjek i svijet *postaju* dakle to što jesu, a nisu naprosto dani kao gotovi. To je polazna točka za svako razmatranje i »određenje« onoga *da* oni jesu, *šta* oni jesu, *kako* jesu i njihova *odnosa*.

II

Ako čovjek i *njegov* svijet — a sada već jest i može biti riječi o *čovjekovu* svijetu, jer se inače ne bi uopće mogao misliti njihov realan međusobni odnos, budući da ga ne bi ni bilo, a oni jesu jedan za drugoga pomoću njihova postajanja — moraju postati da bi bili, onda je već u samom pojmu *postajanja* sadržano da su oni svagda već nešto *drugo i drugačije* nego što jesu. Time je to postajanje (Werden) istovremeno bitno *postajanje* drugačijim (Anders—Werden), jer inače pojam postajanja ne bi imao nikakvog smisla. Čak i na pretpostavci biblijskog stvaranja svijeta po bogu stvoreni je svijet kao realan drugačiji od svijeta kakav je bio prije toga u božjoj promisli, jer ga u protivnom bog ne bi tek trebao stvarati.

III

Time je ovo »drugačije« ne samo značajnije od onoga »jest«, nego je istovremeno i polazna točka za mogućnost samog razumijevanja toga »jest«, jer se samo u dimenziji drugačijega, koja je svojevrsna procesualnost, može i pojaviti *nešto* što jest. Odatle proizlazi da su i čovjek i njegov svijet svagda *bitno* s onu stranu sebe samih, dakle uvijek ono *više* nego što naprosto jesu. Da bi dakle uopće bili, oni nisu više ono što jesu i jesu ono što još nisu. Tek na taj način zbiva im se realno u samom temelju *otvorenost* kao vlastita mogućnost. Hegel je to jasno i precizno iskazao ovako: »Ono što proizlazi iz posredovanja pokazuje se kao temelj (Grund) i istina onoga, iz čega je proizišlo. Filozofskom je spoznavanju razvoj (tok) neka struja s *protivnim smjerom* odvodeći k onom drugom, ali istovremeno djelujući tako unatrag, da se ono, što se pojavljuje kao posljednje, kao u prethodnom utemeljeno, naprotiv pojavljuje kao prvo, kao temelj.«[1]

Ako se dobro promisli ova duboka Hegelova misao, onda se može uvidjeti kako se tom »strujom u protivnom smjeru« ukazuje na mjesto (topos), u kojem filozofija nalazi svoj vlastiti početak u zahvaćanju u bit same stvari, koja se kao ono prvo ili temelj može pojaviti samo u dimenziji drugačijega, s onu stranu nje same, u onome što još nije (dakle u — toposu), pa je i filozofska misao — ukoliko je primjerena samoj stvari — bitno utopijska misao. Ili, kao što će se vidjeti, ona jest i treba da bude *povijesno mišljenje*, jer je i taj temelj ovdje već povijesno mišljen, što znači u horizontu povijesnog događanja. Mišljenje je ovdje mišljenje drugačijega ili drugačije mišljenje.

---

1) G. W. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Religion I**, Suhrkamp Verl., Frankfurt/M 1969, str. 111

IV

Odatle onda također proizlazi da je za »određenje« čovjeka i njegova svijeta — budući da je riječ o *procesu* njihova uzajamnog postajanja — značajnije, odlučnije i bitnije ono što bi oni *mogli i trebali* da budu, nego ono što oni svagda (kao postalost) već jesu u svom neposrednom bitku ili postojećem faktičitetu. Jer ta je neposrednost (bitak) ukinuta u samom »početku« svoga pojavljivanja i *nije* više to što neposredno i faktički jest.

Stoga je Hegel, premda je upravo on bio i dosada ostao najradikalniji kritičar apstraktno-nedjelatnog pojma trebanja (Sollen) i Kant-Fichteova stanovišta moraliteta, konsekventno svom (povijesno mišljenom) ishodištu, točno uvidio (sada već dijalektički shvaćeno) veliko značenje onog »treba da«, kad ga određuje čak kao »pojam čovjeka«:

»To 'treba da' jest njegov (čovjekov, M. K.) pojam, a da on nije tako, tek je nastalo u razdvajanju, u uspoređivanju s onim šta je on po sebi i za sebe. Spoznaja je tek postavljanje suprotnosti, u kojoj je ono zlo ... Ali s tim razdvajanjem nastaje bitak za sebe i tek ono opće, duhovno, zakon, ono što treba da bude.«[2]

Kao što vidimo, taj je stav posve u skladu s onim prethodno navedenim, a oba bitno iskazuju to, da *trebanje omogućuje* (otvara) *bitak*, što je uostalom rezultat Fichteova misaona napora koji proizlazi iz njegova prevladavanja Kanta po liniji »realizacije« primata praktičkog uma. Ili: ono »drugo« kao istinski prvo omogućuje ono »prvo« kao zapravo drugo (izvedeno, već posredovano, to znači u čovjekov povijesni svijet već uvedeno). Stoga se već ovdje može ukazati na to — jer je već sadržano u rečenom — da ono kretanje s protivnim smjerom ukazuje na to kako je ono »drugo« (u dimenziji trebanja kao mogućnosti) *buduće* spram onog »prvog« (neposrednosti, bitka) kao *prošlog*, što ostaje svagda iza ovoga »prekoračivanja granice« iz budućnosti otvorenog svijeta.

V

Zato ovo »moći« i »trebati« impliciraju ne samo mogućnost[3] nego i — *budućnost*, bez obzira na to što sam Hegel u svom di-

---

2) Ibid. II, str. 257.

3) Već u Kantovu pojmu **postulata** (praktičnog uma) i **trebanja** implicirana mogućnost (drugačijega nego što već jest), jer bi u protivnom svaki moralni zahtjev bio u sebi besmislen ili neodrživ. Ako se zahtijeva da treba **htjeti** ono dobro ili da se dobro (moralno) djeluje, onda se već pretpostavlja da se to i **može**. Stoga je mogućnost (slobode) pretpostavka etičke sfere kao takve (i naravno svake etike), a ono trebati = moći. Bitna je granica (ograničenost, apstraktnost i protivurječnost) etike kao etike upravo u tome što se mogućnost i sloboda ovdje naprosto pretpostavljaju (»postuliraju«) kao faktum uma.

jalektički zatvorenom sistemu, koji je već unaprijed tradicionalno — aristotelovsko-teološki — mišljen kao »krug krugova« što se *vraća* u samoga sebe, tu očitu implikaciju i konsekvenciju vlastitih stavova još ne vidi ili »ne želi« da vidi. To međutim nije čitava istina Hegela, budući da on na drugim mjestima (napr. u »Jenskoj realnoj filozofiji«, »Filozofiji povijesti« i drugdje) dovodi samu stvar do mogućnosti da se ona i drugačije, dakle anti-metafizički, to znači upravo povijesno artikulira. Zadatak se i sastoji u tome da se upravo ta i takva mjesta u Hegela filozofski promisle i dokraja domisle, jer su za suvremenu misao poticajnija i dalekosežnija od upornog (u svojoj biti ideološkog) insistiranja na »sistemu« i metafizici.

Schelling je međutim tu stvar jasno vidio i formulirao, pa ćemo upravo zato navesti to mjesto u cjelini, jer je vrlo instruktivno vidjeti, kako suvremena misao »nema više sluha« za ono što je već majstorski iskazano i što bi je omogućilo da učini jedan korak dalje, a ne da se vrti u metafizičkom krugu prošloga kao takvoga: »Mi sada i zaista tvrdimo da ne bi mogla biti postavljena ni jedna individualna svijest sa svim onim određenjima s kojima je postavljena i koja uz nju nužno pripadaju, da nije prethodila cijela povijest... Međutim, izvjesno je, dakako, da poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao pukog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, *a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti.* Prema tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko *koliko je dosada dalje djelovalo,* ali upravo to je i ono jedino što spada u povijest i što je bilo u povijesti.«[4]

Ovdje je po svom bitnom smislu već sadržana točno naslućivana razlika između *historijskog i povijesnog,* koju će Hegel kasnije eksplicitno napraviti i u onom »dvostrukom u svakoj povijesti«[5] pokazati njezino ne samo metodološko, nego upravo životno-povijesno značenje za dublje razumijevanje kako samog temelja povijesti, tako i novog pojma (ljudskog) vremena.

Kada je pak riječ o budućnosti, onda je već iz rečenoga vidljivo kako se ona ne može ni dokučiti, a kamoli shvatiti po liniji pukog evolutivnoga kretanja (iz prošlosti preko sadašnjosti u budućnost), jer iz prošlosti ili po principu prošloga *nema i ne može biti* budućnosti, nego jest stalna, perpetuirana prošlost u sadašnjem.

---

4) **F. W. J. Schelling, Sistem transcendentalnog idealizma,** Naprijed, Zagreb, 1966, str. 236—237 — (kurziv naš).
5) Ibid. I, str. 142

VI

Ovdje je na djelu jedan drugi pojam vremena, ili bolje reći: *tek tu* je uopće riječ o vremenu *kao* vremenu, koje se kao *realno* vrijeme zbiva po principu budućega. To je *povijesno ili* ljudsko (= produktivno) *vrijeme*, po kojemu i u kojemu se otvara čovjekov svijet kao njegovo vlastito obitavalište (ethos), proizvedeno i potvrđeno *činom*, i kao takvo osmišljeno u horizontu mogućnosti istinskog ljudskog opstanka. Nema budućnosti bez povijesnog (realnog, osmišljenog) vremena, kao što nema povijesnog vremena (povijesnog svijeta) bez budućnosti. A kako se budućnost, kao što je pokazano, zbiva već u samom temelju toga svijeta, da bi on uopće bio to što jest, to budućnost nije samo *jedna od* dimenzija vremena (pored prošlosti i sadašnjosti), nego ona otvara samu mogućnost vremena kao realnog događanja i čovjeka i njegova svijeta, pa je ona prema tome isto tako jedini »kriterij«, »mjera«, i »princip« svojih vlastitih dimenzija prošlosti i sadašnjosti. Tek po budućnosti koja je svagda iznova produktivno na djelu postaje moguće, vidljivo i realno postojeće tako nešto kao što je ono prošlo (tradicija) ili sadašnje (aktualitet). Jer je samo ono »biti i drugačije moguće«, kao već bitno buduće, horizont pojavljivanja onoga što je bilo kao prošlo i što jest kao sadašnje, inače ničega ne bi ni bilo, pa se ne bi moglo ni misliti, ni iskazati da nešto *jest*. Ono što jest, to je nastalo, jer je proizvedeno, a proizvoditi se može samo po principu budućeg, inače bi bilo jedno te isto ili ništa. Proizvoditi pak znači prekoračiti granicu onoga što naprosto jest (kao »postojeći bitak«, Hegel) i biti već s onu stranu nje same, čime je u svijet uvedeno (»napravljeno«) jedno novo biće koje prethodno nije i nije bilo. Tek svojom proizvedenošću ili »napravljenošću« otvara ono svoju vlastitu dimenziju prošloga i sadašnjega, dakle samim sobom ukazuje »unatrag« na ono, što *više nije* (kao prošlo) i na ono što kao gotovo biće *sada već jest* i što ostaje. Samo kao takvo ono nam, ako ima »težine« i smisla za nas buduće, može »govoriti iz budućnosti« i biti ona čvrsta točka, ona postojanost na kojoj se budućnost (jedan mogući novi svijet) producira i reproducira sada i ovdje.[6]

---

6) Ovu »postojanost« kao mogućnost (i umnost) budućega vidio je Hegel prije svega u **oruđu**: »Po jednoj strani ono je subjektivno, u moći (Gewalt) subjekta koji radi, i sasvim određeno pomoću istoga, pripravljeno i obrađeno, po drugoj strani objektivno usmjereno prema predmetu rada. Pomoću te sredine ukida subjekt neposrednost uništavanja ... U oruđu čini subjekt neku sredinu, između sebe i objekta, a ta je sredina realna umnost rada. .. Subjektivitet je rada u oruđu uzdignut do neke općenitosti; svatko ga može oponašati (nachmanchen) i isto tako raditi; on je utoliko postojano pravilo rada.

Zbog te umnosti oruđa stoji ono kao sredina, više i od rađenja kao i od (za užitak, o čemu je ovdje riječ) obrađenog objekta, i od užitka, ili svrhe; a zato su također svi narodi koji su bili u prirodnoj potenciji tako poš-

Kako sva dosadašnja metafizika (kao onto-teo-logija) započinje i završava s bitkom, ona ni ne poznaje povijesno vrijeme, pa prema tome ni vrijeme *kao* vrijeme. Stoga je ona svagda bitno izvanvremenska i izvanpovijesna (= nepovijesna, a u svom konzervativno-reakcionarno militantnom obliku izrazito anti-povijesno usmjerena). Ona misli (i živi) vrijeme ili

1. kao puku kronologiju (po principu prošlosti), ili
2. kao vječnost trajanja (po principu vječne, nepromjenljive sadašnjosti, odnosno kao proces ili progres u beskonačnost), ili
3. kao čistu, apstraktnu prolaznost (bit shvaćena kao prazno ništa ili puka bezbitnost), ili
4. kao apsolutnu relativnost (što je unutrašnje protivurječje), ili
5. kao čisto izvanjsku, površinsku promjenu (koja je shvaćena kao fikcija, pripadna osjetilima koja »varaju«), ili
6. kao neposrednu svedenost na ono historijsko »sada« (historicizam), ili
7. kao zor (pored zora prostora, kao npr. u Kanta), ili
8. kao oblik kretanja materije (u materijalizmu i vulgarnom ili dogmatskom marksizmu, dijamatu), ili
9. kao onostrani »usud«, sudbinu (= fatum, u fatalizmu), i t. sl.

Za razliku od povijesnog vremena poznaje metafizika samo historijsko vrijeme (= »vrijeme bitka«, ako se to uopće može tako odrediti), što znači da nastoji po principu bitka misliti vrijeme (te se vrti u krugu pukih apstrakcija), što je ne samo unutrašnje protivurječno nego i nemoguće, jer upravo povijesno vrijeme (povijesnost kao mogućnost vremena) ukida s jedne strane apstraktni bitak (kao što isto tako uvijek iznova ukida i »napravljeni bitak«, premda su jedan i drugi povijesni proizvod, čak i u obliku puke mišljevine, Gedankending), a s druge strane otvara, omogućuje, uspostavlja ili proizvodi realni povijesni bitak, što znači — *povijesni svijet*. Bitak je naime svagda *već* povijesni bitak ili ono proizvedeno, odnosno svagda specifičan proces njegova proizvođenja onim što jest, u kojemu postaje čovjek i njegov svijet (čovjek i svijet kao očovječena priroda). On je opredmećena, potvrđena, oslobođena, osposobljena, narasla i narastajuća, u svijet otvorena i »otpuštena« materijalna i duhovna ljudska subjektivna snaga, u kojoj je u jednome sadržano — kako bi to rekao Hegel — jedinstvo postojećeg i napravljenog bitka. Marx kaže u *Kapitalu*:

»Time što ovim kretanjem djeluje na prirodu izvan sebe i mijenja je, on (čovjek, M. K.) ujedno mijenja i svoju vlastitu pri-

---

tivali oruđe, i u Homera nalazimo za nj poštovanje i na najljepši način izraženu svijest o tome.« — G. W. F. Hegel, **System der Sittlichkeit**, Felix Meiner Verl., Hamburg 1967, str. 20—21.

rodu. On razvija potencije koje u njoj drijemaju i potčinjava svojoj vlasti igru njenih snaga... Dakle, čovjekova djelatnost u *procesu rada* izaziva pomoću sredstava za rad promjenu na predmetu rada, promjenu *koja se unaprijed postavlja kao svrha.* Proces se gasi u *proizvodu.* Njegov je proizvod *upotrebna vrijednost,* kakva prirodna materija koju je čovjek, mijenjajući joj oblik, prilagodio svojim potrebama. Rad se spojio sa svojim predmetom. On se opredmetio, a predmet je obrađen. Što se na strani radnika ispoljavalo kao *nemir* (Unruhe), očituje se sada na strani proizvoda kao svojstvo *mirovanja,* u obliku *bitka.* On je preo, a proizvod je prešao.«[7]

Dakle, upravo tamo gdje se proces *gasi* (t. j. u proizvodu kao gotovu, proizvedenom biću), *započinje* metafizika, koja prema tome »preskače« sam proces, jer ne pita ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) proizvoda, ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) njegova proizvođenja, a u samom pak procesu fiksira samo *jednu* njegovu stranu, naime mirovanje ili bitak (kao *jedno* svojstvo proizvoda), dok je onaj nemir kao kretanje (= realan proces proizvođenja) shvatila kao čistu, izvanvremensku ili izvanpovijesnu apstrakciju (kao apstraktni proizvod misli ili proces mišljenja). Ta i takva apstrakcija, odvojena od realnog povijesnog procesa produciranja i reproduciranja svog svijeta u vremenu kao povijesnom događanju, ima tada — na pretpostavci metafizike — da u liku *apstraktne vremenitosti* povratno čak omogući povijesnost i da bude njezin uvjet, a ne upravo obratno! To biće pak metafizika neposredno podiže na rang bitka po čemu sve jest, ne pitajući kako je i on sâm moguć. Time ona također zaobilazi pitanje o svom vlastitom temelju i vlastitoj mogućnosti, jer i kada »priznaje« kretanje, ona ga ne shvaća povijesno: kao bitnu, temeljnu izmjenu, postajanje kao postajanje drugačijim i pretvaranje u drugo. Jednom riječju: ne shvaća kretanje kao povijesno događanje. Stoga je i kretanje pretvoreno u jednu metafizičku »kategoriju«.[8]

VIII

Čovjek i njegov svijet mogući su međutim samo kao »pomaknuće« (»Schub«) iz bitka, u drugome nego što on jest i nego

---

7) Karl Marx, **Kapital I,** Kultura 1947, str. 134 i 137.

8) Metafizika već polazi od stanovišta koje ukida postajanje (kao postajanje drugačijim). O tome Hegel kaže: »Stavu da je bitak prelaženje u Ništa, a Ništa prelaženje u bitak — stavu **postajanja** stoji nasuprot stav: **»Iz ničega ne postaje ništa«,** »Nešta postaje samo iz nečega«, stav vječnosti materije, panteizma. Stari su napravili jednostavnu refleksiju, da stav »iz nečega postaje nešto« ili »iz ničega ne postaje ništa«, **ustvari ukida postajanje;** jer ono iz čega postaje i ono šta postaje, jesu jedno te isto; postoji samo stav apstraktnog identiteta razuma« — G. W. F. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (1830), F. Meiner Verl., Hamburg 1959, § 88, str. 110. — Vidi također: ibid., §§ 61 i 62.

što oni sami jesu, njegovom negacijom i ukidanjem. To znači da su mogući samo u odnosu i pomoću odnosa, budući da su i sami odnos. Odnos je pak moguć samo u povijesnoj igri onoga Ništa i bitka, pri čemu upravo ono Ništa omogućuje i bitak i taj odnos i *da* uopće nešto jest (da se *zbiva* nešto).

To »pomaknuće« ukazuje na *utopičnost* svijeta i ljudske prirode kao procesa postajanja čovjeka čovjekom. Ono je kao *u-topos* iskon ili podrijetlo povijesnosti povijesnoga. Samo po tom svom utopičnom temelju moguće je i zbiva se ono što nazivamo poviješću. Zbivanje odnosa čovjeka i svijeta kao njihovo vlastito postajanje u njemu po svojoj je biti povijesno i samo kao takvo uopće je moguće.

Utoliko ono što jest ili biće bitno je povijesno, ono »*nema*« povijest (poput vanjske ljuske, omotača, okvira, prazne posude, mediuma ili nečeg akcidentalnog), nego *jest* povijest sama ili povijesno *događanje*. Ono je proces povijesnog postajanja onoga što jest, da bi uopće bilo. U samom biću (bila to stvar, predmet, živo biće, materijalni ili duhovni proizvod, ili čovjek) kao već realnom biću čovjekova svijeta (a ne apstraktnoj apstrakciji) sadržana je čitava povijest[9] kao idealan totalitet čovjekova komuniciranja sa svijetom. Tek u tom smislu može biti riječ o povijesnom svijetu, u kojem je sama životnost života po svom podrijetlu bitno povijesna i kao takva se uvijek iznova potvrđuje i iskazuje, ukoliko je to čovjekova životnost. Iz povijesnosti proizlazi *mogućnost odnosa* čovjeka i njegova svijeta.

IX

Ako je dakle čovjekov svijet ono njegovo vlastito »drugačije«, u dimenziji čega se oni uzajamno potvrđuju, omogućavaju i odjelovljuju, onda taj svijet tek kao njegov može biti *otuđen* čovjeku, samo ukoliko je čovjek otuđen samome sebi, to jest ukoliko je u njemu otuđen ideelan totalitet povijesnog zbivanja koji se reflektira i sadržan je u svakom njegovu pojedinačnom i posebnom momentu. Ako je dakle čovjek otuđen samome sebi, onda je istovremeno sebi otuđen i čitav svijet. A kako je svijet bitno povijestan, to znači da mu je tada otuđena povijesnost kao vlastita mogućnost da bude to što jest, i to što

---

9) Herbert Marcuse kaže o tome slijedeće: »Odatle je Hegel otvorio jednu posve novu dimenziju: univerzalnu povijesnost bića. On je time raskrčio put prema prvom bitnom shvaćanju **povijesnoga.** Događanje konačnog bića nije razvitak prema nekom bilo kako unaprijed određenom ili neodređenom cilju, uopće nikakvo događanje ka ili prema..., nego događanje čisto u sebi samome; ono je biću imanentno. Konačno biće **nema** povijest, nego **jest** povijest. A povijest čovjeka samo je jedan **način** univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti samo ujedno s njim« — Herbert Marcuse, **Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,** Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1968, str. 63.

treba i može da bude. U tom je smislu Hegel vidio nepovijesnost građanskog svijeta, što se on zbiva i reproducira na izvanpovijesnom nivou pukog zadovoljavanja neposrednih životnih potreba (kao »sistem potreba«) u vidu gole, apstraktne, izvanjske nužnosti. On ga je stoga odredio kao svijet neslobode.[10]

Stoga na pretpostavci otuđenja samo čovjek sâm (a to znači i njegove vlastite tvorevine) može biti ta »tuđa sila« nad čovjekom.[11] *Otuđenje* dakle zadire u samu mogućnost postajanja čovjeka čovjekom i svijeta njegovim svijetom, što znači da se ono zbiva u samom temelju toga svijeta, a nije neka izvanjska pojava, empirijska činjenica, sociološka kategorija ili čak psihološko stanje odnosno puka »anomalija«.[12] Otuđenje proizlazi iz samog načina čovjekova produciranja i reproduciranja vlastitog života i obuhvaća totalitet njegova odnosa sa svijetom i u tom (već proizvedenom) svijetu. Stoga je ono na pretpostavkama i u okviru već gotova svijeta, dakle u njegovu vlastitom horizontu »nevidljivo«, nedohvatljivo i neprepoznatljivo, te se i ne da »znanstveno verificirati«. Ako je riječ o građanskom svijetu, onda se njegova otuđenost može »pojaviti« samo sa stanovišta prekoračivanja ili transcendiranja njegove bitne granice, to jest, govoreći filozofski, ako je u pitanje stavljen njegov historijski specifičan »bitak« kao svojevrstan način postalosti onoga što jest. Samo s onu stranu njega samoga vidljivo je šta on jest i kako jest, a biti »s onu stranu« *implicira zahtjev (Sollen) za njegovom bitnom izmjenom.* A to je upravo povijesno stajalište koje je najunutrašnjije primjereno onoj mogućnosti povijesnog

---

10) Vidi u tome također: Joachim Ritter, **Metaphysik und Politik**, — Studien zu Aristoteles und Hegel, Suhrkamp, Franklurt/M 1969.

11) Marx o tome kaže: »Samo čovjek sâm može biti ta tuđa sila nad ljudima, a ne bogovi, ne priroda... Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema neslobodnoj djelatnosti, onda se prema njoj odnosi kao prema djelatnosti koja je u službi, pod vlašću prisilom i jarmom drugog čovjeka« — K. Marx—F. Engels, **Rani radovi**, Kultura 1953, str. 205.

12) U tom smislu Ludwig Landgrabe s pravom naglašava kako za otuđenje treba imati jedno **mjerilo** (koje samim time više nije empirijsko), pa kaže: »Stoga se pojam otuđenja ne može dobiti ni iz kakvog empirijskog istraživanja i analize postojećeg društvenog stanja... Empirijsko-sociološka analiza... međutim najmanje može poučiti o mogućnosti i nužnosti one akcije, pomoću koje bi trebalo da bude postignuto konačno ozbiljenje čovjeka. Ta je mogućnost i nužnost za Marxa izvjesna, ne na osnovu **empirije** koja nipošto ne bi mogla stvoriti takvu izvjesnost, nego na osnovu svoga **principa**« — Ludwig Landgrabe, **Phänomenologie und Geschichte**, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1967, str. 85 i d.

Landgrabe međutim u daljnjem razmatranju nije konsekventan, jer ne vidi da taj princip više nije princip postojećega (faktičkog svijeta), nego takav koji već stoji s onu stranu biti (i bitka) postojećeg svijeta, i da se taj princip (ili mjerilo) i sâm »dobiva« tek u dimenziji drugačijega nego što već jest, te je postojećem (građanskom) svijetu »pripadan« samo kao njegova negacija, pa je, hegelovski rečeno, pozicija kao negacije negacije. Ali je on i više od toga, jer ako je istinsko mjerilo postojećega, onda proizlazi iz samog utopijskog temelja tog svijeta, iz njegove povijesnosti. Tu međutim prestaje svaka metafizika i dijalektika.

postajanja čovjeka i njegova svijeta, dakle »dimenziji« njihova postajanja drugačijim, po kojoj uopće jesu.

X

Tek ovo *povijesno konkretiziranje svijeta* omogućuje:

1. postajanje svijeta čovjekovim svijetom, koji mu se otkriva i njegovim se vlastitim činom potvrđuje kao ljudski svijet ili njegov »zavičaj«.

2. postajanje čovjeka realnim svjetovnim bićem, to jest općim, konkretnim bićem zajednice,

3. realno određenje bitka kao čovjekova bitka, kao povijesnog proizvoda i njegova proizvođenja,

4. čin, djelo i djelovanje kao historijski svagda specifično prisvajanje svog svijeta, opredmećivanje čovjeka i svijeta u predmetu kao svojevrsnom ljudskom odnosu,

5. izmjenu svijeta (i čovjeka u njemu), koja se već zbiva u samom njegovu temelju, pa prema tome nije puki (moralni, društveni, politički itd.) postulat ili proizvoljni zahtjev u smislu decizionizma ili voluntarizma, nego proces osmišljavanja ili oduhovljavanja čovjekova opstanka u totalitetu društvenih ljudskih odnosa; to je proces »vraćanja« čovjekova i njegova svijeta u njihovu bitnu povijesnu »dimenziju«,

6. odgovornost za čine i sam zahtjev za odgovornošću, budući da je čovjek — iz samog odnosa čovjeka i svijeta — bitno odgovoran za svijet kao svoje obitavalište (ethos), jer sve što se čini, postaje u djelu kao objektiviranom biću onim realno općim, što kao takvo ostavlja svoje tragove u svijetu, bilo kao omogućavalačko, bilo kao onemogućavalačko; odgovornost se ovdje ispostavlja kao obaveza spram sebe samoga kao ljudskog bića i svoje vlastite mogućnosti kao čovjeka; to je temelj humaniteta,

7. ono drugačije kao slobodu, koja se svojim odjelovljenjem u rezultatu ne bi uvijek iznova iskazivala kao izvanjska apstraktna nužnost, nego upravo kao ono, iz čega ona proizlazi, naime: mogućnost; to je bitna preokupacija i osnovni problem suvremenoga (građanskog) svijeta, od klasične njemačke filozofije preko Marxa do nas samih,

8. ukidanje otuđenja (i postvarenja) modernog svijeta koje odatle proizlazi,

9. da se u temelju čovjekova svijeta zbiva revolucija, i da je upravo zato i po tome revolucija kao bitno mijenjanje svijeta uopće moguća, smislena i »humana«,

10. shvaćanje bitka (kao povijesnog proizvoda) u njegovu pravom, njemu pripadnom historijskom horizontu. U njemu se bitak ispostavlja ne samo kao priroda, nego i kao na primjer: vanjski uvjeti, okolnosti, gotovi oblici života, narod, nacija, država, vojska, policija, postojeća društveno-ekonomska struktura, politička

vlast i moć, bogatstvo, siromaštvo, vlasništvo, klasa, grupa, sloj, profesija, organizacija, institucija, roba, novac, kapital itd. To su sve, dakako, povijesni proizvodi, ali se u svom već proizvedenom, nastalom, gotovu obliku — kao način života — pojavljuju kao ono povijesnom procesu nadređeno i određujuće, dakle kao ono *historijsko* (fiksno, dano, postojano, čvrsto, sigurno, okoštalo, nepromjenljivo, samorazumljivo, faktično ili vječno), u kojemu je iz horizonta iščezlo njegovo pravo *povijesno* podrijetlo, njegov istinski temelj i mogućnost (a mogućnost je svagda mogućnost i drugačijega, inače se pretvara u nemogućnost ili nužnost). Bitak je dakle — povijesno gledano, a on se jedino povijesno i dade misliti — svagda *otuđeni* bitak, ili bolje reći: otuđenje povijesnosti povijesnoga u ono historijski faktičko, ili kako bi Hegel rekao: Bitak je zlo.[13] On je to već samim time što *naprosto jest* i što se od toga »jest« (kao konačnog što istraje u svojoj konačnosti) polazi, a da se ne vidi ono drugo i drugačije koje ga (kao beskonačno) omogućuje i uvodi u svijet kao već nešto moguće. Zato je i metafizika (kao filozofija) *otuđena misao* ili (kao način i oblik opstanka) *otuđeni život* koji se uzima, postavlja i shvaća kao istina i pravi, jedino mogući ljudski život (što je već unutrašnje protivurječno).[14] Ovdje svoj korijen ima *mistificirana* (otuđena) svijest ili spoznaja koja za svoj predmet ima otuđeni svijet, smatrajući ga *istinskim* čovjekovim svijetom zato što ne pita za njegovo podrijetlo. Ta je svijest (ili spoznaja) utoliko *ideološka*, što je adekvatna ili točna svijest otuđenog svijeta (otuđenog bitka).

XI

Ta se protivurječja dakle misaono razrješavaju tek onda, kad se svijet misli kao *povijestan*. Misliti svijet kao povijestan znači prije svega polaziti ne od bitka, nego od »ukinutog« bitka,

---

13) To se određenje može vrlo lako uvidjeti iz mnogih Hegelovih stavova poput ovoga: »Priroda čovjekova nije kako bi ona trebalo da bude; spoznaja je ta koja mu to otvara i proizvodi bitak, kako on (čovjek, M. K.) ne treba da bude. . . To »treba da« jest njegov (čovjekov, M. K.) pojam, a da on nije tako, tek je nastalo u razdvajanju i uspoređivanju s onim što je on po sebi i za sebe. Spoznaja je tek stavljanje suprotnosti, u kojoj je zlo.« — Ibid. II, str. 257.

Dakle, ono »što« i »kako« bi **trebalo da bude** (dobro, istinito, buduće) otvara pogled na ono što **jest** (kao zlo, neistinito, prošlo), pa ono što kao bitak jest, jeste zlo, ili bolje: on **postaje** zlo upravo u usporedbi (u spoznaji) s onim kako bi trebalo da bude. Trebanje je ovdje princip i kriterij bitka, ono ga štaviše omogućuje time što ga ukida i transcendira.

14) U svojoj kritici Hegelove filozofije Marx je to sažeto iskazao: »Dakle, što uopće čini **bit** filozofije, **otuđenje čovjeka koji se spoznaje,** ili **otuđena** znanost koja sebe **misli,** to Hegel shvaća kao njenu bit. . .« — **Rani radovi,** Kultura, Zagreb 1953, str. 266.

Kao što se vidi, time Marx pogađa bit filozofije **kao** filozofije, imajući pri tom u vidu prije svega njezin metafizički karakter.

dakle od mogućnosti koja je svagda ono *drugačije* nego što već jest. To je pak već ono stanovište koje u sebi implicira zahtjev za izmjenom svijeta, budući da je to izvorna primjerenost mišljenja povijesnosti svijeta, a time i svom vlastitom podrijetlu, čime mišljenje postaje praktičko, to jest postaje misao prakse.[15]

Metafizika se ovdje (kao nepovijesna) pokazuje kao puki *pozitivizam*, a historijski »sukob« pozitivizma i metafizike (u 19. stoljeću) samo je izvanjski privid i »epohalna zabluda«, jer se tu ustvari zbiva samo konsekventno provođenje do kraja bitnih pretpostavki metafizike od strane pozitivizma (i kao »filozofskog« pravca, i kao »nazora o svijetu« i kao realnog načina života), kao i od posebnih znanosti. Stoga je znanost *kao* znanost *pravo dovršenje* metafizike (a Aristotel ju je prvi — posve konsekventno — pokušao znanstveno izvesti). Konsekventno i unutrašnje primjereno zbiva se to odatle što i metafizika i znanost (ili: metafizika kao znanost i znanost kao metafizika) ne pitaju za mogućnost bitka, nego i samu mogućnost *izvode iz bitka* (po čemu onda sve jest), te je mogućnost već unaprijed spala na rang puke »kategorije« kao jedan od modaliteta bića (iz bitka!). Ovo kategorijalno »pokrivanje« svijeta (poput mreže) polazi od shvaćanja svijeta kao jednom zauvijek danog, gotovog i dovršenog (»stvorenog«) *fixuma*, u kojemu i po kojemu sve jest tako kako bitno već jest, te je ovdje bilo kakav proces (a pogotovu

---

15) Čitava je klasična njemačka filozofija okrenuta k rješenju tog svog osnovnog »misaonog zadatka« (i tu je njezina veličina), premda završava u bitnom protivurječju time što je — insistirajući na praktičkom kao svom postulatu i rezultatu — dospjela samo do »praktičke filozofije« ne mogavši prekoračiti svoju vlastitu granicu filozofije **kao** filozofije, na kojoj već postaje vidljivim i gotovo očitim, da to više nije i ne može biti isključiv misaoni (filozofski), nego je to već povijesno-praktički zadatak koji se postavlja pred čovjeka kao realna izmjena postojećeg (građanskog) svijeta i njegova masivnog »bitka«. Tu konsekvenciju iz bitne preokupacije klasične njemačke filozofije povukao je poslije Marx.

Da bismo potvrdili rečeno, dovoljno je ovdje navesti nekoliko Schellingovih stavova koji to jasno izražavaju:

»No sada i samo od sebe udara u oči da takvo rješenje pitanja ne može više biti teorijsko, nego da nužno postaje **praktičkim.** Jer da bi se moglo odgovoriti na nj, moram napustiti čak' područje iskustva, tj. ja za sebe moram ukinuti granice iskustvenog svijeta, moram prestati biti konačno biće.

Tako od onog **teorijskog pitanja** nastaje nužno **praktički postulat,** a problem svake filozofije vodi nas nužno do zahtjeva koji se dade ispuniti samo izvan svakog iskustva. No upravo zbog toga vodi me on nužno i preko svih granica **znanja,** u regiju gdje ne nalazim već čvrsto tlo, nego ga sâm tek moram **proizvesti** da bih na njemu čvrsto stajao.

Ta nužnost da postane praktičkim, važi za um **uopće,** ne za određeni, u okove jednog jedinog sistema sputani um« — F. W. J. Schelling, **Pisma o dogmatizmu i kriticizmu** (u knjizi Sistem transcendentalnog idealizma), Naprijed, Zagreb 1965, str. 307.

Osnovno je pitanje ovdje međutim, kako filozofija može prekoračiti svoju vlastitu granicu, a da ne prestane biti filozofija?!

povijesni) bitno nemišljiv. U najboljem slučaju taj se proces (kao u Aristotela) misli u vidu *organskog razvoja* (teleologija), u kojem se biće može »razviti« samo u ono, što ono već unaprijed (po svojoj biti i bitku) jest, a da nikad nije i ne može biti drugačije. Kraj (razvoja) ovdje je svrha koja se već ima kao početak u smislu kružnoga kretanja. Ovdje su moguće samo »modifikacije« (vrste, što je kasnije pokazao Darwin).

Praktičko proizvođenje i osmišljavanje svijeta (i čovjeka) — kao svojeg vlastitog ovdje je posve isključeno, pa ga uopće nema. Stoga je svijet shvaćen samo kao priroda, čovjek kao isključivo prirodno (pa prema tome nepromjenljivo) biće, a svijest kao prirodna svijest ili kontemplacija (teorija) bića u »prirodnom« svijetu (ili: »u građanskom društvu« — Marx). Na njegovim pretpostavkama (po bitku) nema *novuma*, nego jest — *samoniklost* (Naturwüchsigkeit).

A to *još nije* ljudski svijet, i zato ga je Marx s pravom nazvao »prethistorijom čovječanstva«.

I na kraju još jedno »praktično« pitanje: Kome *odgovara*, ili još bolje, kome *treba* jedna takva »slika svijeta«, koja nikad nije bila samo puka slika, nego jedno vrlo realno prakticiranje u nečijem opipljivom interesu?! Čiji je to i kakav *interes*, ogrnut u toliko fino satkani veo metafizičkih (filozofskih) svilenih paučina? Najprije bi trebalo odgovoriti na to pitanje, kako filozofija (i ne samo ona) ne bi svjesno ostajala u — *neistini*![16]

16) Vidi za to pitanje pored ostalog: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**, S .Fischer, Verl. Frankfurt/M 1969.

SUKOBI KAO IZRAZ PROMJENA U SOCIJALNOJ STRUKTURI

Ivan Kuvačić

Zagreb

Potpuno je razumljivo da među ljudima ne može postojati jednodušnost kada je riječ o značaju i funkciji sukoba u razvoju društva. Oni ljudi koji su uspjeli u životu, koji su za sebe i za svoje osigurali dovoljno prostora i sredstava, žele red i mir i skloni su da na društvene sukobe gledaju kao na bolest koju treba liječiti i uklanjati. S njima se ne mogu složiti siromašni i ugnjeteni, jer njihova prirodna težnja prema boljem nužno remeti red i mir, pa su stoga i njihova shvaćanja o funkciji društvenih sukoba sasvim drukčija.

Bez obzira na ovakva ili onakva shvaćanja, nesumnjivo je da sukobi postoje u svakom društvu. Oni se dakako međusobno razlikuju obzirom na dubinu i intenzitet, o čemu nije moguće uvijek suditi na temelju otvorenih, vanjskih manifestacija, jer se događa da sukob koji je latentan i nevidljiv odjednom bukne eruptivnom snagom. Međutim ima pokušaja da se sukobi oštro razgraniče s obzirom na vrijednost i kriterij, to jest za jedne se kaže da su »zloćudni« ili antagonistični, dok su drugi »dobrohotni«, odnosno neantagonistični. Takva podjela ne samo da je nenaučna, već obično ima očitu ideološku funkciju, jer nasilno blokiranje manifestnog karaktera suprotnosti predstavlja kao beskonfliktnosti. To je funkcionalistički pristup, koji je u svojoj osnovi konzervativan, jer polazi od postojećeg društvenog sistema i ispituje one faktore koji narušavaju i uspostavljaju njegovu ravnotežu. Među suvremenim oblicima tog pristupa njegova istočna, staljinistička varijanta mnogo je jednostavnija i kruća od zapadne, koja u okvirima koncepcije ravnovjesnih snaga nalazi mjesta i za pojam sukoba. To je shvaćanje sukoba kao oblika društvenosti, koji omogućuje slobodno izražavanje blokiranih predispozicija i time vrši pozitivnu funkciju, dakako ne u smislu dijalektičkog destruiranja i razvoja, već kao neophodan element u dinamici jedinstva i ravnoteže postojećeg sistema. Ono što je

ovdje bitno i nesumnjivo može se svesti na tvrdnju da društveni sistem u kojem postoji na desetke grupa sa suprotnim interesima i intencijama koje se međusobno ukrštavaju, nije ni izdaleka u tako velikoj opasnosti dezintegracije kao onaj sistem, koji je na izgled monolitan, ali s jednom latentnom i oštrom linijom konfrontacije.

Premda gornja razmatranja o karakteru i funkciji sukoba mogu biti interesantna i korisna, ona su površna, jer nisu usmjerena na otkrivanje osnovnih uzroka zbog kojih se sukobi javljaju, a to je za nauku najvažnije. Kada je riječ o najnovijim sukobima u našem društvu, a to je pitanje koje nas ovdje zanima, onda nije osobito teško ukazati na njihove nosioce, karakter i eventualnu funkciju. Mnogo je teže odgovoriti na pitanje o bitnim uzrocima zbog kojih sukobi nastaju i poprimaju takve razmjere.

Ako nam je stalo da nađemo odgovor na posljednje pitanje, onda naše istraživanje može krenuti u raznim pravcima. Možemo pretpostaviti da se radi o slabostima, neusklađenostima, ili o izrazitim prenapregnutostima u privrednom ili političkom sistemu, zatim da je posrijedi velika razlika u stupnju razvijenosti pojedinih dijelova zemlje, čemu treba dodati različite tradicije i često suprotne kulturne utjecaje, pa probleme socijalne mobilnosti i suprotnosti generacija povezano s različitim ili pak suprotnim vrijednosnim orijentacijama. To su samo neke pretpostavke, koje se tiču gornjeg pitanja i koje bi sigurno dovele do interesantnih rezultata. Međutim nama se čini da nas dimenzije i oštrina sukoba, do kojih je došlo u posljednje vrijeme, upućuju prije svega na *strukturu interesa* kao na osnovu na kojoj treba zasnovati analizu. Ovdje odmah treba dodati da sam interes može postati pokretačka snaga tek onda kad dobije oblik *klasnog interesa.* »Pojedinci — kaže Marx u predgovoru Kapitala — su interesantni samo utoliko ukoliko personificiraju ekonomske kategorije, to jest samo kao ovaploćenje određenog klasnog odnosa i klasnih interesa.« To znači da onaj individualni interes, koji nije historijski transcendiran u klasni, ne čini preobražavajuću društvenu snagu, pri čemu treba razlikovati klasni interes od klasne svijesti u tom smislu što prvo nastaje spontano na nivou radnog mjesta i uže okoline, dok je drugo rezultat svjesnog sagledavanja zajedništva na širem planu. Ovo naglašavano zbog toga jer pripadnici pojedinih društvenih grupa spontano uključuju svoj individualni interes u interes svoje klase, što je vrlo značajno za razumijevanje društvenih sukoba. Do razvoja klasne svijesti, što je preduvjet za smisaonu političku borbu, ne dolazi bez svjesnog utjecaja izvana, u čemu važnu ulogu igra inteligencija, koja, s obzirom na svoj položaj i funkciju »najsvjesnije, najodlučnije i najtočnije odražava i izražava razvoj klasnih interesa i političkih grupacija u cijelom dru-

štvu.«[1] Zbog toga je svaki režim izvanredno osjetljiv na politička strujanja koja se odvijaju na univerzitetima.

Ako za analizu izvora sukoba u našem društvu prihvatimo strukturu interesa i ako pretpostavimo da se oni u društvenoj dinamici suprotstavljaju kao klasni interesi, naići ćemo na ogromne teškoće već u početnoj fazi, koja se odnosi na prikupljanje relevantnih podataka. Naime oni statistički podaci kojima raspolažemo, bilo da se radi o raspodjeli nacionalnog dohotka, bilo o potrošnji, nisu prikupljeni u skladu s realnom suprotstavljenošću osnovnih društvenih grupa. Osim toga statistička služba samo parcijalno zahvaća ova područja, pa mnogo toga ostaje potpuno izvan njenog uvida. Zbog toga je i moguće da gotovo u isto vrijeme dok ideolozi i komentatori manipulirajući statističkim podacima o rasponima plaća dokazuju da su oni vrlo maleni i da je to razlog privredne stagnacije, s druge strane neki vrlo odgovorni politički forumi upozoravaju da su socijalne razlike na granici tolerantnog i da ih treba hitno smanjiti, ako želimo spriječiti otvorene socijalne konflikte.

Jedan od uobičajenih načina na temelju kojih se može procjenjivati spomenuta granica tolerancije jest približno izračunavanje učešća ekstremnih društvenih slojeva u raspodjeli nacionalnog dohotka. Početkom našeg vijeka (1911.) deset posto stanovništva Velike Britanije uzimalo je oko polovine nacionalnog dohotka, a preostalih devedeset posto drugu polovinu. Zatim do sredine vijeka postoji stanovita redistribucija u korist radništva, nakon čega opet dolazi do obrtanja trenda. U Brazilu, Iranu, Meksiku prema aproksimativnim izračunavanjima preko 70 posto nacionalnog dohotka otpada na 10 posto onih iz vrha socijalne piramide. U nas vjerojatno ne postoji toliki raspon, no u posljednjih 10 godina on se jako povećao. Među neophodne uvjete naučnog sagledavanja naše socijalne dinamike pripada nesumnjivo praćenje tog raspona. Međutim nije teško pokazati da su službeni statistički podaci potpuno nepouzdani za precizno određivanje distribucije dohotka. One relativno vrlo velike prihode, koji ne pritječu kao naknada za rad, već raznim transakcijama, špekulacijama i manevrima, gotovo je nemoguće registrirati. Tu na prvo mjesto dolaze razni oblici podmićivanja i trgovina nekretninama. Zatim raspodjela stanova i dodjeljivanje kredita za izgradnju kuća i kupovinu automobila, honorarni rad, davanje premija i nagrada, naplaćivanja putnih troškova i dnevnica, troškovi reprezentacije i slično. Podaci poreza na prihod su korisni utoliko što ukazuju na vapijući raskorak između onog što je prijavljeno i onog što je utrošeno na kupovinu ličnog standarda i nekretnina. Do tih podataka država bi lako došla na temelju brzog popisa i procjene. O tome se tu i tamo govori i piše, uglavnom radi umirivanja javnosti, no ništa se ne poduzima.

---

1) Lenjin, Sobranie sočinenia, tom 7., str. 343.

U uvjetima sve slobodnijeg djelovanja tržišnih odnosa za posljednjih desetak godina naglo su ojačali srednji gradski slojevi. Važno je uočiti da do njihova najintenzivnijeg jačanja ne dolazi u fazi općeg ekonomskog prosperiteta zemlje, već naprotiv u vrijeme dosta duboke privredne krize i stagnacije. Odavde logično slijedi pretpostavka, koju bi trebalo istražiti, o neproizvodno-parazitskom bumu naše srednje klase. Lavovski dio akumulacije, koja nastaje odlijevanjem sredstava iz proizvodne sfere, ulazi raznim kanalima u fond potrošnje upravne elite i srednjih neproizvodnih slojeva. To se opravdava preuzimanjem kenzijanske teorije visoko razvijenog kapitalističkog društva, prema kojoj je ekspanzija potrošnje osnovni uvjet privrednog rasta .Ta potrošnja je međutim u našim uvjetima vrlo slabo stimulirala domaću proizvodnju i zapošljavanje, jer kupovanjem automobila i drugih predmeta ličnog standarda čini da dobar dio sredstava odlazi u inozemstvo, što uslovljava visok platni deficit. Pretjeranim širenjem apetita neproizvodnih slojeva društva cijela zemlja dolazi u položaj zajednice, koja živi iznad svojih mogućnosti, pa stoga nije daleko od one granice, koja znači opći privredni krah. Opća inflacija kao sastavni dio tog stanja pogađa prvenstveno radništvo i time još više zaoštrava napetost. Situacija se nastoji kontrolirati na račun trećeg, a to je u ovom slučaju seljaštvo, kojem kao proizvođaču živežnih namirnica nije dopušteno da djeluje u skladu sa zakonima tržišta, što stavlja poljoprivredu u krizni položaj i uvjetuje masovan bijeg radne snage sa sela u gradove i u inozemstvo.

U skladu s izloženim, ako želimo shvatiti bitni izvor napetosti i sukoba u našem društvu, potrebno je pažljivo ispitati interesnu, a to u ovom slučaju znači i klasnu suprotstavljenost osnovnih društvenih grupa. Da je ta suprotstavljenost doista velika i da ne slabi, već da jača, pokazuju mnogi događaji. Mi ovdje nećemo ulaziti u njihovo razmatranje, jer nam se čini da u okviru ovog preliminarnog ispitivanja, koje ima hipotetički karakter, opravdanost naše pretpostavke potvrđuje opća okolnost, što u nas u uvjetima vrlo visoke stope nezaposlenosti i dosta velike učestalosti radničkih štrajkova, prema približnim procjenama ima istovremeno oko dva milijuna ljudi, čiji prihodi prelaze granice od dvije tisuće dolara po glavi i koji su prema tome snažno zakoračili u društvo obilja. Gledište prema kojem osnovne izvore napetosti i sukoba treba tražiti u nesavršenosti sistema, u nesposobnosti i nedoučenosti uprave, u stepenu razvijenosti zemlje, u neadekvatnosti vrijednosnog sistema, raznolikosti religija, tradicija i slično, po našem mišljenju nije samo pogrešno, već svjesno ili nesvjesno ima ideološku funkciju u smislu odvraćanja interesa od klasne suprotnosti, koja postoji između radništva i dominantnih grupa. Mi naravno time ne želimo reći da prvi faktori nisu značajni; oni su dapače neophodni za razumijevanje problema, no njihova značajnost je sekundarna u odnosu na ovaj drugi osnovni faktor.

Polazište za shvaćanje naznačene suprotnosti kao osnove za razumijevanje sukoba u našem društvu jest proučavanje proizvodne organizacije. U tim osnovnim ćelijama treba pronalaziti odnos, koji se u ovom ili onom obliku reproducira u širim rasponima na raznim nivoima društva. U tome nam korisno mogu poslužiti mnoga već objavljena istraživanja radničkog samoupravljanja u privrednim organizacijama. Tu je svakako značajan podatak do kojeg su mnogi došli u svim našim republikama, a odnosi se na stvaranje moćnih neformalnih grupa i klika kao ekstenzija birokratskog aparata, koje donose glavne odluke, a da pritom ne moraju snositi odgovornost, jer se skrivaju iza legalnosti radničkih savjeta. Zatim je značajna ona dokumentacija koja govori o usmjerenosti i zahtjevima mnogobrojnih radničkih štrajkova. Za shvaćanje naznačenog odnosa bilo bi vrlo korisno konfrontiranje tih zahtjeva s reakcijama vlasti bilo putem štampe ili na drugi način. Takav uvid bi sigurno iznio na vidjelo mnoge opće karakteristike usprkos velike raznolikosti slučajeva i okolnosti što su štrajkovi uglavnom imali lokalni karakter.

Prva značajna indikacija o konfliktnom karakteru klasne suprotnosti na globalnom planu bile su junske demonstracije beogradskih studenata 1968. godine. Stavljajući u prvi plan socijalnu nejednakost i nezaposlenost te demonstracije su pred čitavom zemljom postavile pitanje, da li je pravac kojim krećemo socijalistički, ili se naš sistem izrođava. One su, što je također važno, pokazale da je tolerancija raspona klasnih suprotnosti kod nas mnogo niža nego u onim zemljama, koje nisu prošle kroz oružanu socijalističku revoluciju.

U lomljenju junskih demonstracija i odbacivanju lijeve orijentacije, koje su one nudile, vlast se oslanja na srednju klasu, što logično uvjetuje kretanje u desno, usprkos verbalnih deklaracija i privremenog ograničavanja privatne inicijative u nekim djelatnostima. U toj situaciji desnica ispunjava politički prostor i prelazi u ofenzivu u cijeloj zemlji. Ona vješto koristi i na svoj način interpretira predložene ustavne promjene o većoj samostalnosti republika. Njoj dobrim dijelom uspijeva da zasnuje konfrontaciju isključivo na nacionalnoj platformi, što brzo aktivira i dovodi na političko poprište i one snage, koje su doživjele poraz u revoluciji. Desni ideolozi u svim republikama istupaju u ime svoje nacije kao homogenog totaliteta usprkos očitog iskustva, koje pokazuje da u svakoj od tih nacija u obliku radničkih štrajkova postoje sukobi druge vrste. U skladu s ukidanjem te razlike oni negiraju drugovrsnost potonjih sukoba i time padaju daleko ispod razine suvremene građanske nauke, za koju je Marx u tom pitanju nesumnjivi autoritet. Ne samo u novinama nego i u časopisima počinju se javljati članci u kojima se otvoreno tvrdi da je u suvremenom svijetu znanstvene revolucije besmisleno tražiti klasnu borbu, jer taj svijet poznaje sasvim drukčije dileme kao na primjer odnos između razvijenih i nerazvijenih. (Kritika 7/1969.). Odavde onda logično slijedi takav »biser«

»znanstvene analize« kao što je stav da odnos razvijenih i nerazvijenih ni u nas ni u svijetu ne uključuje klasne momente. U oštrim okršajima među republikama u prvi plan izbija sukob između Srbije i Hrvatske, tako da su neki iskusni strani komentatori počeli zloslutno pisati kako aktualna politička situacija u Jugoslaviji uvelike podsjeća na ono stanje, koje je u našoj zemlji prethodilo Drugom svjetskom ratu. Eskalacija nacionalizma na takav je način stavila u pitanje same temelje zajednice, da su eventualno raspadanje i podjela zemlje postale teme svakodnevnih razgovora.

U vezi s uzrocima i oblicima tih sukoba nameće se pitanje, da li predloženi pristup u kojem je klasni interes osnova, može poslužiti kao adekvatan okvir za njihovo shvaćanje. Tu treba odmah primijetiti da u realnom životu nema »čiste klasnosti«, koja ne sadrži individualne i nacionalne momente. To osobito vrijedi kada se radi i internacionalnim sukobima, ili sukobima unutar zemalja s heterogenim etničkim sastavom. Suprotstavljanje među ljudima na etničkoj i nacionalnoj osnovi nije fikcija nego gruba zbilja. Nacionalni osjećaj, koji se temelji u ljubavi prema rođenom i zavičajnom, lako prerasta u samoprijegor i spremnost za žrtve. Kada to dobije masovne razmjere, nalazimo se pred pojavom izvanredne snage, koja se međutim u suvremenom društvu redovito koristi na klasnoj osnovi. Ako smo u stanju da jasno razaberemo o kakvoj se klasnoj osnovi u pojedinom slučaju radi, onda prema dosadašnjem iskustvu imamo sigurno polazište za naučnu analizu. No to nije jednostavno ni lako kada se radi o neposrednom, aktualnom zbivanju, u kojem na ovaj ili onaj način i sami učestvujemo. Stoga su sociološki radovi te vrste značajniji kao svojevrsna artikulacija zbivanja, koja izaziva razmišljanje i diskusiju, nego kao naučni rezultati u strogom smislu riječi.

Međutim kada je riječ o određenju pojma nacionalizam, onda se na osnovi obilne znanstvene evidencije može utvrditi da je to ideologija snažnih etničkih grupacija, koje su izrasle na temelju razvoja kapitalizma. Nacionalizam kao izraz privatnog interesa imućnih pojedinaca i grupa, kojem tržišna povezanost pridaje općí karakter jest ideologija desnog pokreta. No on, osobito u uvjetima socijalne krize i frustracije lako nalazi uporište i među siromašnijim slojevima društva, a u prvom redu u srednjoj klasi. Manipulacija osjećaja bijede, osujećenosti i opće nesigurnosti na nacionalističkoj osnovi pripada među najefikasnije političke vještine svakog izrazito desnog pokreta. U tome treba tražiti odgovor na pitanje, kako je bilo moguće da su i u našoj zemlji reakcionarni režimi redovito nalazili uporište ne samo među imućnim klasama, nego i među vrlo siromašnim gradskim i seljačkim stanovništvom pojedinih područja, a također i u nekim slojevima radništva.

To je po našem mišljenju izvanredno važan indikator za shvaćanje same biti sukoba, koji u posljednje vrijeme potresaju našu zemlju. Naime, pokušaji diskriminacionog prebrojavanja

radništva na etničkoj osnovi i izrazita tendencija da se stvore nacionalni radnički sindikati, najjasnije govore o profašističkom karakteru desnog nastupanja. Ništa nije tako presudno za socijalistički karakter našeg razvoja kao pokušaj razbijanja radničkog pokreta na nacionalističkoj osnovi. Oni su brzo izazvali protuakcije i raščistili situaciju u tom smislu da je postalo jasno kako bitna linija sukoba u našem društvu nije nacionalna, nego klasna. Kad bismo mogli i htjeli proslijediti i iskazati osnovnu interesnu suprotstavljenost, a za to već ima dosta nesumnjivih podataka, osobito u vezi s novijim zbivanjima u Hrvatskoj, postalo bi očito da najpropulzivniji dijelovi srednje klase u savezu s dobrim dijelom upravne elite nisu samo po svojem socijalnom bitku protivnici radničke države, nego je i njihova kolektivna svijest postala agresivna u smislu poduzimanja hitnih političkih mjera, koje će štititi njihove privilegije i uspon. To je u donekle promijenjenim uvjetima ista konfrontacija, koja je postojala za vrijeme oružane revolucije, pa u tom smislu, kada se osim toga ima u vidu naš međunarodni položaj, realne su pretpostavke o mogućnosti izbijanja građanskog rata na njenoj osnovi. Kada se razmatra nagli razvoj hrvatskog nacionalizma, onda nikako ne treba ispuštati iz vida da osim toga što jača u uvjetima dosta duboke privredne krize, koja čini prihvatljivom opću kritiku socijalizma, on svoju glavnu hranu nalazi u okolnosti koncentracije financijskog i trgovačkog kapitala u Beogradu. Taj kapital, koji nije nastao nikakvom zaslugom nekih trgovačkih ili financijskih grupa, već je rezultat fiskalne akumulacije viška rada svih Jugoslavena, odjednom se našao u srpskim republičkim okvirima i počeo se ponašati izrazito zelenaški prema svima, a osobito prema hrvatskoj obali u uvjetima turističkog buma. Kad se to ima u vidu, onda se ne treba čuditi potpunom uspjehu od desnice iniciranog štrajka na Zagrebačkom sveučilištu. Nama se čini da je upravo taj kapital kičma saveza u Srbiji između gornjih dijelova srednje klase i vrlo utjecajnog dijela upravne elite i da ti slojevi nisu ništa manji protivnici socijalističke orijentacije od sličnih grupa u Hrvatskoj i ostalim republikama. Svima njima odgovara nacionalistička ideologija, jer homogenizacijom socijalnih struktura u vlastitoj kući i prebacivanjem krivnje za nevolje na druge, na strance, oni maskiraju svoj klasno-izrabljivački položaj.

Svjesni smo opravdanosti eventualne primjedbe da naš pristup pruža dosta uprošćenu sliku dinamike socijalnih sukoba u Jugoslaviji. No ovdje se uopće ne radi o pretenziji da se pruži takva slika, već samo o želji da se ukaže na ono što je s našeg gledišta bitno. Naša zemlja je toliko raznolika i interesantna, i to ne samo po etničkom sastavu, kulturnom nasljeđu i socijalnoj dinamici, već i po mnogim drugim svojim osobinama, da tu mogu pronaći materijal i razviti argumentaciju mnogi promatrači sa različitim, pa i suprotnim teorijskim pristupima. Onaj tko bi ovoj temi pristupio isključivo sa stanovišta optimalnog funkcio-

niranja privrede, vjerojatno bi došao do drukčijih zaključaka. Isto tako je nesumnjivo da sukob generacija igra sve veću ulogu u našoj društvenoj dinamici. No nama se ipak čini da bi naš pristup, ukoliko bi poslužio kao osnova dobrosmišljenog dugoročnijeg istraživanja, mogao obuhvatiti mnoge aspekte u koje ovdje nismo ulazili.

Na kraju smatramo da način pristupanja i shvaćanja, koji je prisutan gornjem izlaganju, traži jednu primjedbu načelne prirode. Naime stvar je u tome što inzistiranje na proučavanju promjena u socijalnoj strukturi kao neophodnom preduvjetu za shvaćanje društvenih sukoba može stvoriti uvjerenje da u tom kontekstu uopće nije važno ono što se odvija u domeni takozvane psihologije masa. To je uvjerenje osnova ekonomskog automatizma, koji previđa činjenicu da u određenim okolnostima ideologija postaje odlučujuća historijska snaga. Na te je okolnosti s mnogo razloga tridesetih godina našeg vijeka ukazivao Wilhelm Reich upozoravajući da usprkos povoljnim procjenama u socijalnoj strukturi ekonomska kriza može odvesti u barbarstvo isto tako kao i u socijalizam. Ukazujući na raskorak, koji je u to vrijeme u vodećim evropskim zemljama postojao između ekonomske baze, koja je tjerala ulijevo i razvoja ideologije u najširim slojevima pučanstva, on ističe da je neophodno uočavanje razlike, koja postoji između *ekonomske i ideološke stratifikacije* stanovništva. Kao primjer on navodi Njemačku, u kojoj je uoči Hitlerova dolaska na vlast prema ekonomskoj stratifikaciji bilo četrdeset milijuna proleterskog stanovništva i oko dvadeset milijuna srednje buržoazije zajedno sa seljaštvom. Međutim, prema približnoj globalnoj procjeni ideološka struktura bila je sasvim drukčija, što su potvrdili i izbori 1933. godine, na kojima je desnica na čelu sa nacional-socijalistima pobijedila s velikom većinom glasova. To je dokaz da je s političkog gledišta ideološka stratifikacija važnija od ekonomske, jer se događa da u određenim uvjetima svijest donjih, potisnutih slojeva stupa u suprotnosti s njihovim ekonomskim položajem. Odavde slijedi da srednja klasa i njena ideologija ima daleko veću važnost no što joj se pridaje.[2]

Gornje upozorenje može biti itekako značajno i za razumijevanje naše aktualne situacije. Prije svega nesumnjivo je da se i naše ubrzano kretanje udesno ostvaruje u uvjetima ekonomske krize. Naša je specifičnost što tome treba pribrojiti duboku krizu naše vlastite revolucionarne orijentacije, koja se prelama kroz odgovarajuće promjene u biću vodećih socijalnih struktura. To se može proučavati, ako se analizira sadržaj štampe i ostalih sredstava masovnog informiranja, jer svaka socijalna organizacija unosi u svijest masa one elemente, koji su potrebni za ostvarenje njenih ciljeva. Analiza tih sadržaja pripada među najvaž-

2) Wilhelm Reich: Massen psychologie des Faschismums, Sexpol Verlag 1933.

nija iskustvena uporišta, na kojima zasnivamo ova naša razmatranja. Ona nesumnjivo ukazuje na činjenicu usklađenosti samog bitka naših vodećih struktura s ideologijom srednje klase. Prema tome kada se konstatira da je u našim najvećim industrijskim centrima duh malograđanštine potisnuo proletersku ideologiju i njen utjecaj, onda se time na drugi način iskazuje naša osnovna teza o stapanju i savezu upravne elite sa srednjom klasom. Ta je okolnost odlučujući faktor, koji vrši stalne pomake u ideološkoj stratifikaciji stanovništva, jer ljudi nisu potčinjeni vlastitim uvjetima egzistencije samo direktno na osnovu svog materijalnog i socijalnog položaja, već i indirektno preko vladajuće ideološke orijentacije. Odavde slijedi da osnovne sukobe u našem društvu, ako ih razmatramo na idejnom nivou, nije moguće svesti na suprotnost koja postoji između proleterske ideologije i otvorenog nacionalizma. Proleterska ideologija, koja je potisnuta i latentna, suprotna je i vladajućoj ideološkoj orijentaciji, koju svakodnevno artikulira štampa i golema većina ostalih sredstava masovnog komuniciranja. To drugim riječima znači da u nas sukobi nisu površni ekscesi, već izraz dubokih suprotnosti, koje uvjetuje razvoj socijalnih struktura.

AKO ŽELITE DA OVAJ BROJ »PRAXISA« NE BUDE POSLJEDNJI...

1. **Ako ste pretplatnik »Praxisa« a još niste uplatili ovogodišnju pretplatu: UPLATITE ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
2. **Ako imate prijatelja koji još nije pretplatnik »Praxisa«: SAVJETUJTE MU DA SE ODMAH PRETPLATI NA »PRAXIS« ILI SAMI UPLATITE ZA NJEGA POKLON - PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
3. **Ako redovno čitate »Praxis« (u knjižnici ili kod prijatelja), ali ga sami ne kupujete: POSTANITE PRETPLATNIK »PRAXISA« UPLAĆUJUĆI ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
4. **Ako ste dosad kupovali časopis u knjižari i ako ste već kupili broj 1—2 za 1972. godinu: UPLATITE PRETPLATU NA BROJEVE 3—6/1972. (48 DINARA) (možete poslati i pretplatu samo za brojeve 5—6/1972, 24 dinara)**

U SVAKOM SLUČAJU:

PRILOŽENOM NARUDŽBENICOM NARUČITE ODMAH (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXIS« (NAJMANJE ZA 60 DINARA) (ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih imate, možete ih pokloniti prijateljima).

RAD KAO TRANSCENDENCIJA — BIT: NESVJESNA I SVRSISHODNA DJELATNOST

FILOZOFSKE PRETPOSTAVKE ZA JEDNU TEORIJU KULTURE

Vojin Simeunović

Sarajevo

U svom eseju »O afirmativnom karakteru kulture« Herbert Marcuse je iznio shvatanje po kome bit i najinherentnija sadržina kulture jeste umjetnost, a umjetnost je odredio kao samu bit i prirodu čovjeka, pa je analizama fenomenologije ljudske biti došao do koncepcije po kojoj ljudsko društvo u svom autentičnom vidu, i cjelokupnost socijalnih pojava, u biti nije ništa drugo nego umjetničko djelo. Autentična kultura je tako identificirana sa onim što je autentična umjetnost, a ova sa autentičnom izvornom kreativnom djelatnošću, koja pak jeste jedini medij egzistencije onog ljudskog. Analizama fenomenologije kulture u tradicionalnom smislu, Marcuse je došao do shvatanja po kome se o kulturi ne može govoriti kao o jednom »sektoru društvenog bitka« sa njenom specifičnom sadržinom i zakonomjernošću kako bi to učinila jedna sociologija ili filozofija kulture, nego da je naprotiv uvijek riječ o supstanciji socijalnog života, onda kada je riječ o pojmu kulture. Budući da je socijalni život u biti umjetničko djelo, kako je Marcuse najvjerojatnije pod uticajem Schillera i Schellinga, formulisao svoje stajalište, to je analiza umjetničke produkcije i umjetničkog produkta put da se dospije do pretpostavki socijalnog supstrata uopšte. Sama po sebi kultura u tradicionalnom značenju nema nikakav smisao, ali u izvornom značenju ona predstavlja ono što socijalni život jeste u cjelini. Shvaćena u ovom smislu kultura je ona sfera socijalnog izvan koje se zapravo uopšte ne javlja socijalno zbivanje. *Socijalni život u cjelini jeste kultura.* Fenomenologija socijalnog jeste fenomenologija biti kulture, fenomenologija umjetničkog.

Kako Marcuse činjenicu umjetničke djelatnosti također nije shvatao u tradicionalnom smislu, nego onako kako je ona naznačena u Marxovom djelu, to je koncepciju o socijalnom kao fenomenologiji umjetničkog morao razvijati ulazeći u sve prijepore oko Marxova shvatanja. A ti prijepori oko Marxovih tema vode se dijelom zbog same činjenice misaone djelatnosti koja je u svojoj prirodi spor oko nečega, dijelom zbog određenih ideoloških i političkih pretenzija koje se mogu korijeniti i korijene u Marxovom djelu, a dijelom baš zbog same prirode i specifične misaone strukture Marxova djela i problematičnosti Marxova metoda uopšte. Ovaj posljednji razlog prijepora je najbitniji, po našem mišljenju, jer upravo se ovdje iskazuje ona differentia specifica Marxova djela, pa analiza te differentiae ukazuje na onu dimenziju mišljenja koja prevazilazi svako diskurzivno mišljenje, na onu stranu misaone metode koja definiše i određuje svaku metodu mišljenja pa samim tim i dovršava svaku metodologiju.

Može se, međutim, odmah reći da spor oko specifičnosti pitanja i tema Marxova djela i problematičnosti misaone metode, nije onaj prijepor koji može dovesti do epohalnih dimenzija Marxova djela, jer uistinu svako djelo je specifično sa svojevrsnim temama i rješenjima, pa insistiranje na differentiai specificai Marxova djela ne razotkriva i samu prirodu mišljenja tog djela. Jednostavno razgraničenje Marxova djela po njegovoj unutrašnjoj misaonoj strukturi i problematskoj kompoziciji ne dovodi do one differentiae specificae o kojoj treba da bude riječi, jer se time zapravo ne čini ništa izuzetno u klasifikaciji djela, a tvrdi se da upravo Marxovo djelo jeste nešto izuzetno; nešto dakle što nije tipično, nešto što se izuzima iz čitave misaone tradicije i što stoji izvan i nasuprot njoj. Ako je to već tako, onda smo već suočeni sa izuzetnom metodom interpretacije: Marxovo djelo se sad ne može razumijevati i interpretirati kao i svaka druga filozofska djela. Tradicionalna interpretacija i tradicionalno razumijevanje više i nisu nikakvo razumijevanje niti bilo kakva interpretacija kad je riječ o Marxovom djelu. Pretpostavka da je Marxovo djelo inauguriralo iz osnova nove teme, apostrofiralo novi predmet mišljenja, otkrilo novo tlo, povlači za sobom ne reinterpretiranje, nego revidiranje, čak totalnu reviziju značenja, sadržaja i smisla onih tradicionalnih misaonih kategorija kojima se pokušavala izraziti bit i definicija pojedinih predmetnih područja u okviru naučnog i filozofskog istraživanja. Već sam pokušaj diferenciranja Marxovih tema i Marxova stajališta, uz pretpostavku da je to stajalište doista iz temelja novo, izvan i nasuprot svakog tradicionalnog, pokazuje da Marxovo djelo i nema nikakvu differentiau specificau, jer ono i nije nikakvo djelo u tradicionalnom smislu riječi, budući da nije ni filozofsko, ni političko-ekonomsko, ni sociološko, ni pravno-političko, ni politološko, najmanje prirodno-naučno, ni. . . , ni. . . , kao što se dobro zna!

Dakle to uopšte nije djelo u tradicionalnom smislu riječi koja uvijek podrazumijeva određenu vrstu djela. Kako to nije nikakva vrsta djela, to i ovakva kategorija kao što je differentia specifica ne može naznačiti onu dimenziju koja ovo djelo razgraničava jer ova zapravo razgraničava samo određene vrste istog roda. Ovdje je, međutim, sporan sam rodni pojam. Sam pojam djela. Samim tim i sve druge kategorije u Marxovom »djelu« nisu ono što jesu u tradicionalnoj upotrebi i nemaju ono značenje koje imaju u naučnoj i filozofskoj upotrebi. Najčešće apostrofirana kategorija koja po mnogima zapravo diferencira Marxovo djelo i izražava duh čitavog djela jeste, kaže se, pojam KRITIKA. Odmah se međutim, da spoznati da je svaka misao kritička i da je kritika priroda mišljenja, pa samim tim to i nije nešto što je isključivo vezano za Marxovu misao i njoj specifično imanentno. To je nešto što se samo po sebi podrazumijeva. Ako se pak ipak na bazi ove kategorije hoće naznačiti diferencija Marxova djela, onda se ukazuje na diferenciju Marxove kritike u odnosu na svaku drugu kritiku, čime se zapravo problematika ne rešava jer značenje svake Marxove kategorije je bitno različito od značenja u tradicionalnoj upotrebi. Tako npr. država nije politička organizacija ili sredstvo prisile, niti je politika vladavine nad ljudima, kako to može odrediti politička teorija i nauka ili kritika političke teorije i nauke; moralna norma nije nešto što nerepresivno reguliše odnose i veze među ljudima kako to može definisati jedna etika, niti je pravno norma u svojoj prirodi uvođenje jednog represivnog poretka među ljude kako bi to rekli pozitivno-pravna nauka; ekonomija nije organizacija proizvodnje, niti je proizvodnja proces proizvođenja određenih dobara u cilju zadovoljavanja ljudskih potreba kako to može ustvrditi ekonomska nauka, nego je sve to u biti nešto sasvim drugo i drugačije u Marxovoj interpretaciji. Rad isto tako nije svjesna svrsishodna djelatnost, nije proces trošenja radne snage, nije sredstvo kojim se postižu određeni životni ciljevi nego je i opet u Marxovom određenju nešto drugo. Ako se na suprot ovim određenjima rad odredi kao *bit*, kao *transcendencija*, kao *jest*, kao *sam čovjek*, kao *sloboda* itd. itd., ili obrnuto: kao *nužda*, kao *prisila*, kao *sudbina* ili *zla kob* koja egzistira izvan čovjeka opet je riječ o problematici koja se uopšte ne sadrži u privredno-naučnom pojmu rada i ne iscrpljuje se u ekonomskim analizama radnog procesa. Ova određenja koja dakako nalazimo u Marxovim djelima ukazuju na onu dimenziju rada koja se može odrediti kao sama bit i priroda rada, pa prema tome kao ona koja nikada ne može doći u krug naučno-filozofskog i diskurzivnog mišljenja uopšte. Kao supstancija povijesnog zbivanja rad se također javlja kao kategorija transcendentnog i transcendentalnog, pa je opet po prirodi sasvim drugo od njegova privredno naučnog određenja. Rezultati rada su sad također nešto drugo nego obični proizvodi za potrošnju.

Kada se, međutim, u pokušaju određenja značenja, sadržaja i smisla svih kategorija tradicionalnog mišljenja nastoji pokazati kako te kategorije u Marxovom djelu dobivaju drugo značenje i smisao, to ni u kom slučaju ne znači da su te kategorije istinski izražavale jedan predmetni supstrat u tradicionalnoj njihovoj interpretaciji a da je sad u vezi s Marxovim djelom riječ o novom supstratu koje te kategorije dobivaju kao svoju sadržinu gubeći pri tome onaj tradicionalni. Što se tiče samih kategorija one su potpuno indiferentne na samo stanje stvari i njihov poredak. Kada se Marxu pripisuje epohalni misaoni obrat onda se pri tome podrazumijeva istinsko prepoznavanje sadržine i smisla tradicionalnih kategorija, a ne njihovo nekritičko obezvređivanje i ignorisanje. To drugim riječima znači da je Marxovo djelo otvorilo mogućnost sagledavanja pune istine onih predmetnih područja kojim su se u svojim istraživanjima bavile nauke i filozofija, ali do koje principijelno nisu mogle dolaziti iz prostog razloga što su i same rezultat i produkt zbivanja te same istine koju su one proturale kao nešto izvan njih, pa se ona u njihovim spoznajama javljala uvijek u jednom deformisanom vidu i u jednoj apsolutnoj redukciji na nešto što ona nije. Dakle obrat se sastoji u radikalnom *prepoznavanju predmetnog supstrata* tradicionalnog mišljenja. Obrat se sastoji u jednoj temeljitoj *rekonstrukciji cjelokupne tradicije.* U retrospektivnoj definiciji fenomenologije duhovnog i povijesnog uopšte. Diferencija, dakle koja se veže za Marxovo djelo, i koja pokušava naznačiti epohalnu dimenziju ovog mišljenja pokazuje se u Marxovom razotkrivanju onih dimenzija povijesti i povijesne fenomenologije, cjelokupnog socijalnog života i socijalnih pojava do kojih ne može doći tradicionalno mišljenje (nauka i filozofija) jer je zapravo u tim dimenzijama riječ o samoj biti ove problematike koja se stoga nikada nije mogla objektivirati i postati predmet pozitivnog-objektivnog istraživanja. Marx je dakle spoznao da istina socijalnog i povijesno-ljudskoga nije u onome u čemu je to pokazivala tradicionalna nauka i filozofija. U radikalnoj konsekvenciji ovaj stav vodi do spoznaje koja pokazuje da su povijesne pojave u biti nešto sasvim drugo od onoga što je o njima govorila tradicionalna nauka i filozofija, jer i nauka i filozofija sa ovog stajališta (Marxovog) nisu ono kako se tradicionalno određivalo. Marx je omogućio spoznaju po kojoj su i nauka i filozofija nešto sasvim drugo od onoga što se shvatalo pod ovim pojmovima. Nauka nije nauka, filozofija nije filozofija. Po prirodi njihov smisao je u nečemu sasvim drugom od onoga kojeg su dobile svojom funkcijom i ulogom u povijesnom svijetu. Supstancija *povijesnog* pokazala se u Marxovim analizama kao *supstancija uopšte.* Marcuse je sledeći ove Marxove analize naznačio kako je »*povijesnost način na koji bitak uopšte jest*« (Hegels Ontologie . . .) ali izgleda nije uspio doći do same supstancije povijesnog, onako kako je to omogućeno u Marxovim analizama. Marcuseove analize se završavaju na spoznaji kategorije »*kretanja kao bitka*« što je zapravo već Hegelova spoz-

naja i suviše nedostatna za svu sadržinu onog supstancijalnog u povijesti. A Marxove neposredne kritičke analize su sasvim nedvosmisleno pokazale da neposredni *povijesni supstrat* kao *supstanciju uopšte* nije mogla naznačiti ni materijalistička filozofija jer je polazila od fiksirane metafizičke kategorije materije i cjelokupnu pojavnost svijeta tumačila kao emanaciju i modifikaciju ove apstraktne kategorije, niti je to mogla učiniti idealistička filozofija jer je također polazila od metafizičkog postulata svijesti ili ideje reducirajući sve pojavno na ovo prvotno (po Prvoj Tezi o Feuerbachu), niti je to pak mogla učiniti prirodna nauka koja je polazila od prirode shvatajući je kao ono prvo a time čitav povijesni svijet kao njen produkt i rezultat prirodnih procesa i mijena (iz Ekonomsko-filozofskih rukopisa) niti je to pak uspjela teologija koja je isto kao cjelokupna filozofija polazila od metafizičkog supstrata-boga, a sve ostalo sagledava kao rezultat božanske promisli i volje. Tim analizama je Marx dakle sasvim jasno pokazao da se ono *supstancijalno kao takvo* ne može izraziti ni kategorijom materije, ni ideje-duha-svijesti-, ni kategorijom prirode i božanstva, niti pak kategorijom čovjeka i društva kojom počinje i završava svaka antropologija, niti ma kojom fiksiranom i jednom za svagda datom kategorijom, jer upravo ono supstancijalno jest supstancijalno jer je izvan i više od sadržine svake logičke i metafizičke kategorije. Već se dakle iz neposrednog Marxova teksta može doći do spoznaje da se temeljnim metafizičkim, tj. filozofskim kategorijama ne može izraziti sadržina i smisao onog supstancijalnog u povijesti, a time i onog supstancijalnog kao takvog. Ono što metafizika najviše može jeste, kako je Heidegger veoma temeljito pokazao, to da jedno određeno »biće digne na rang bitka samog« i ništa više. Iz iskustva zapadnoevropskog mišljenja i iskustva zapadnoevropske kulture i civilizacije, međutim, takva zamjena supstancijalnog i akcidentalnog jeste sami temelj i neposredni razlog »propasti Zapadne Evrope«. To je pretpostavka totalne zamjene onog bitnog sa nebitnim u čijem znaku se odvijala zapadnoevropska povijest. S Marxovim djelom do.la je takva spoznaja koja ujedno znači spas i poziv. Sa Marxovog stajališta sama spoznaja je uslov izmjene ali ne i sama izmjena. Istinska spoznaja je pretpostavka revolucije ali ne i sama revolucija. Da bi se svijet revolucionarno izmijenio neophodno je spoznati istinski supstancijalni supstrat svijeta. Šta je prema tome za Marxa supstrat povijesti, ako tradicionalno mišljenje u formi metafizike u svim njenim provenijencijama (filozofskoj, teološkoj, prirodno-naučnoj i duhovno-naučnoj) nije uspjelo odgovoriti na ovo bitno pitanje?

Tradicionalno metafizičko stajalište u formi i filozofije i teologije i prirodne nauke već je prevazišao Hegel. Već je naime Hegel razvio mišljenje po kome ono što je bitno, istinito i supstancijalno nije *dato niti datost* bilo koje forme nego je to samo *nastajanje*. Nastajanje jeste supstancija. No kako je supstancija

ujedno i subjekt, to ona sadrži ono po čemu subjekt jest subjekt, naime *djelovanje*, pa *nastajanje* zapravo jeste *djelovanje*. Dakle u Hegela ono što jest uistinu nije ni Subjekt ni Objekt, ni bog ni priroda, ni duh ni materija, nego jest *Djelovanje*, jest Nastajanje. *Nastajanje jest*. Kako je, međutim nastajanje nemoguće u elementu datog i postalog, to je rodni medij Nastajanja čisto Ništa. Ne, postojeće, nego *Nepostojeće*. Samo u elementu Ništa moguće je Nešto. Nebitak jeste bitak. Odnosno Bitak jest Nebitak kako i glasi doslovno Hegelov stav.

No sve u svemu, Hegel je dospio do kategorije Djelovanja kao one dimenzije u kojoj se iskazuje ono povijesno kao povijesno, a time i ono supstancijalno kao supstancijalno i istinsko kao istinsko. Samim tim Hegel je već prekoračio misaone mogućnosti metafizike i otvorio nove dimenzije mišljenja, kako to naglašava H. Wein. (Pogledati u Hegel und die Folgen, str. 93—115).

Međutim, već je i Hegel kategoriju djelatnosti operacionalizirao i funkcionalizirao, pa je time lišio one dimenzije koja joj je davala rang supstancijalnog i temeljnog. Već u Fenomenologiji a kasnije i u Filozofiji prava, ova kategorija će poprimiti atribute ekonomske kategorije rada što je veoma jasan znak velikog uticaja koji je na Hegela ostavio njegov studij ekonomske problematike iz najranijih perioda (Bernskog i Frankfurtskog). Vidljivo je da se Hegel nikada nije mogao osloboditi uticaja koji je na njega napravila Engleska škola političke ekonomije i da je uglavnom ova centralna kategorija Hegelove filozofije, *djelovanje*, razvijana u dobroj vezi sa sadržinom pojma rada iz Ekonomije. Izuzetak je u tome jedino »Logika«. (Pogledati veoma temeljna upozorenja o penetraciji ekonomske problematike u Hegelovu filozofiju H. Freyer: Die Bewertung der Wirtschaft im Philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, Leipzig, 1921. S. 54—70).

Kao što je poznato Marxove kritike su upućene prije svega na privredno-naučni i ekonomski pojam rada, a time i Hegelovo filozofsko poznavanje rada i ekonomije. Na sve konsekvencije koje proizlaze iz privredno-naučnog pojma rada kao forme u kojoj se rad historijski realno javlja i egzistira. Da bi te kritike doista bile sprovedene Marx je morao imati u vidu autentičnu, prirodnu formu ljudskog rada, rada kao takvog i po sebi. Stajalište autentične djelatnosti koja se nikada ne pojavljuje kao sredstvo Marx je izveo iz biti i prirode čovjeka budući da se čovjek uvijek javlja samo kao svrha, pa se na toj pretpostavci da sasvim jasno povući diferencija egzistencije rada u njegovom autentičnom vidu i u njegovoj postvarenoj formi. U formulaciji da rad jeste zapravo čovjek sam, inclusive je dato rešenje cjelokupne ekonomske problematike. Do razrešenja ekonomskih protivurječnosti, sa stajališta tog određenja se nikada ne može doći minucioznim ekonomskim analizama procesa proizvodnje i potrošnje kako to čini ekonomska nauka, nego se do razrešavanja

te problematike može nekako dospijevati razmatranjem i razumijevanjem same prirode pojma i biti djelatnosti kao djelatnosti, rada kao rada, produkcije kao produkcije jer je tada neposredno riječ o onom osnovnom »agensu proizvodnih snaga«, naime o čovjeku samom. Šta zapravo znači rad i radni proces, pa u krajnjoj konsekvenciji i svaka vrsta rada i svaka vrsta radnog procesa, šta je u biti ekonomska proizvodnja, šta je privreda uopšte kao privreda, šta jesu proizvodi po sebi, šta predstavlja, naime šta jest uopšte proizvedeni svijet u cjelini: privredni, kulturni, politički, tehnološki i tehnički, — jeste tundamentalno pitanje moderne filozofije. Ekonomska problematika ni u kom slučaju nije pitanje ekonomske nauke, politička politikologije, društvena sociologije, pravno-politička pozitivno-pravne itd. itd. Sva ta problematika je ukorijenjena u jednoj jedinoj činjenici: u samoj djelatnosti kao takvoj, — ne u djelatnosti ove ili one vrste. Proizvod posebne vrste nije rezultat posebne vrste djelatnosti jer takve djelatnosti nema. Realno egzistira djelatnost kao takva. Naravno i proizvod posebne vrste je samo puki privid. Ni takav proizvod, jasno je, realno ne egzistira. Realno i u svojoj biti svaki proizvod je nešto drugo od svoje neposredne pojave i egzistencije. Realno i u biti čitav proizvedeni svijet, jeste nešto sasvim drugo od svijeta rada, proizvođenja, potrošnje, komunikacija, sukoba i pomirenja, dobra i zla, ljubavi i mržnje, života i smrti, kako se on neposredno javlja. Autentična dimenzija svijeta kao svijeta je s onu stranu ove fenomenologije, ali u samom njegovom središtu i pojmu. Raspoznati to središte, tj. identifikovati prirodu svjetovne fenomenologije moguće je raspoznavanjem i identifikacijom svih dimenzija i pune sadržine djelatnosti kao djelatnosti.

Od svih pokušaja da se ta djelatnost identificira, s obzirom da je shvaćena kao neposredni temelj svega povijesnog, čini se da Schnellingov ukazuje na one mogućnosti koje je historijski konkretizovao Marx. Schelling je u pojmu umjetničke produkcije sagledao produkciju kao produkciju, djelatnost kao djelatnost, a samim tim prirodu i bit svake druge djelatnosti, svake posebne vrste i forme historijske djelatnosti: privredne, političke, duhovne, moralnog čina itd. tehničke i tehnološke itd. itd. Schelling je ovo shvatanje iznio u pokušaju dedukcije umjetničkog produkta, inclusive umjetničke produkcije, a prema našem izvođenju dedukcije produkcije kao produkcije djelatnosti kao djelatnosti, rada kao rada, a upravo tom dedukcijom naznačio onu sferu koja se može odrediti kao supstancija povijesnog, samim tim i univerzalnog kao univerzalnog. Schelling o tome piše u »Sistemu transcendentalnog idealizma« na str. 257.: »Postulirani zor (misli se na umjetnički zor ili zrenje, kao ono što je djelatno po sebi, što je supstancijalno) treba da obuhvaća što u pojavi slobode i što u pojavi prirodnog produkta egzistira rastavljeno, naime *identitet svjesnog i besvjesnog* u *jastvu i svijest o tom identitetu.* Produkt tog zora graničit će dakle, s jedne

strane s prirodnim produktom, a s druge strane s produktom slobode, pa će morati u sebi sjedinjavati karaktere obadvaju. Ako poznajemo produkt zora, onda poznajemo i sam zor, dakle treba samo da izvedemo produkt da bismo izveli zor.

Taj će produkt s produktom slobode imati zajedničko to da je proizveden sa sviješću, a s prirodnim produktom da je nesvjesno proizveden. U prvom pogledu bit će on, prema, tome, ono obratno od organskog prirodnog produkta. Ako se iz organskog produkta reflektira besvjesna (slijepa) djelatnost kao svjesna, onda će se obratno, iz produkta o kojemu je ovdje govor svjesna djelatnost reflektirati i kao besvjesna (objektivna), ili ako mi organski produkt besvjesnu djelatnost reflektira kao određenu pomoću svjesne, onda će obratno, produkt koji se ovdje izvodi reflektirati svjesnu kao određenu pomoću besvjesne. Kraće: priroda počinje besvjesno i završava se svjesno, produkcija nije svršna, ali zacijelo produkt. Ja u djelatnosti o kojoj je ovdje govor, mora početi sa sviješću (subjektivno), i izvršiti se u besvjesnom ili *objektivno*, ja je svjestan u pogledu produkcije besvjestan u pogledu produkta«.

Schelling je, naravno, ovu dedukciju produktivnog akta ili umjetničkog zora dalje razvijao i razrađivao sa onih pozicija koje je dozvoljavala filozofija apsolutnog identiteta. Za ovu temu Schellingova filozofija ma kako ona bila izvedena je značajna utoliko ukoliko pokušavamo ukazati na činjenicu jedne jedinstvene djelatnosti kao supstancije, a samim tim i na činjenicu jedinstvenog karaktera svega proizvedenog, produciranog s-djelanog. S toga stajališta Schellingova filozofija umjetnosti dobiva jedno apsolutno značenje i pokazuje se kao pravi izvor najdubljih konsekvencija Marxova djela i najneposrednija inspiracija najprometnijeg marksističkog mišljenja danas. E. Bloch je već odavna imenovan »marksističkim Schellingom«, a Marcuse je shvatanjem »društva kao umjetničkog djela« neposredno pokazao da zapravo u biti i ne egzistira druga vrst djelatnosti nego umjetnička, jer apsolutni princip svijeta je princip nastajanja, a ovo nije moguće bez djelatnosti kakva je umjetnička.

Sve u svemu: u prirodi jedne jedine djelatnosti valja tražiti smisao djelatnosti kao takve, dakle i svake vrste djelatnosti. U smislu i sadržini jedne jedine vrste djela, očituje se smisao i priroda svakog mogućeg djela, svega proizvedenog i cjelokupnog proizvedenog svijeta. Ako ta jedina djelatnost koja se pokazuje kao djelatnost uopšte i doista kao jedna jedina nije umjetnička, onda je Schelling doista prošlost. Ako se pak konsekvencije njegove filozofije mogu prepoznati u najrazvijenijem modernom mišljenju, onda se valja vratiti na samu tu filozofiju kao polazište do onog najskrivenijeg a najprisutnijeg. Schellingovo određenje karaktera umjetničkog djela omogućuje jedno takvo polazište: »Umjetničko djelo reflektira nam identitet svjesne i besvjesne djelatnosti. No opreka je tih dviju djelatnosti beskonačna, a ukida se bez svake pripomoći slobode. Dakle, osnovni

je karakter umjetničkog djela *besvjesna beskonačnost* (sinteza prirode i slobode). Čini se da je umjetnik u svom djelu osim onoga što je s očiglednom namjerom stavio u nj, prikazao, tako reći, instinktivno neku beskonačnost, koju nijedan razum nije sposoban posve da razvije. Da to sebi samo jednim primjerom napravimo jasnim: grčka mitologija, za koju je nesumnjivo da sadržava u sebi beskonačan smisao i simbole za sve ideje, nastala je u narodu i na način koji nipošto ne dopuštaju da se prihvati apsolutna namjernost u izmišljenosti i harmoniji s kojom je sve sjedinjeno u jednu veliku cjelinu. Tako je sa svakim pravim umjetničkim djelom, jer je svako kao da u njemu leži beskonačnost namjera, sposobno za beskonačno tumačenje, pri čemu se ipak nikada ne može reći da li je ta beskonačnost ležala u samom umjetniku, ili leži li samo u umjetničkom djelu. Naprotiv u produktu koji samo hini karakter umjetničkog djela namjera i pravilo leže na površini, pa se čine tako ograničeni i omeđeni, da produkt nije ništa drugo nego vjeran otisak umjetnikove svjesne djelatnosti i apsolutno samo objekt za refleksiju, ali ne za zor, koji se voli zadubiti u promatrano i koji može mirovati samo kod onog beskonačnog.« (Sistem, str. 264).

ZAKLJUČAK

Ako se totalni socijalni supstrat izdiferencirao historijski na odvojene sfere koje su izgubile međusobnu živu vezu i u osamostaljenoj egzistenciji izgledaju kao sfere i područja po sebi, to nipošto ne znači da se princip njihove pojave uopšte i njihovog osamostaljenja i osamostaljene egzistencije, izgubio i potpuno negirao samom tom činjenicom. Osamostaljene regije povijesnog socijalnog supstrata u iskustvu pozitivnih nauka se u njihovim najvišim spoznajama uvijek gube kao područja predmetnog proučavanja i pokazuju potpuno apstrakta, jer uistinu nešto kao posebno područje i jeste puka apstrakcija. Stoga prirodna nauka nikada ne može fiksirati i ograničiti područje prirode po sebi da bi istražila njenu inherentnu strukturu, ekonomska nauka to ne može učiniti na području ekonomije, teorija kulture nikada ne bi mogla naći posebno područje svoga istraživanja, niti je uopšte kao što se zna uspio pokušaj utemeljenja jedne duhovno-naučne metode nasuprot naturalizmu. Iskustvo, dakle naučne svijesti pokazuje da takva posebna područja socijalnog kao socijalnog, ili povijesnog kao povijesnog, tj. supstancijalnog kao supstancijalnog uopšte ne postoje. Jednu radikalnu i principijelnu spoznaju takve situacije, kao i misaone alternative koje dospijevaju do tog jedinstvenog tla, nalazimo već je rečeno u Marxa. Međutim, iz Marxova teksta valja povući posljednje i najdublje konsekvencije. Sam Marxov tekst pri tome nije ni u kom slučaju dovoljan. Razumijevanje samog duha a ne

teksta Marxova djela omogućuje takve misaone konsekvencije, a to zahtijeva razumijevanje i reinterpretiranje čitavog duhovnog konteksta u kome se to djelo javlja, čitave historije marksističke misli, i čitavog modernog historijskog zbivanja i misaonih i duhovnih strujanja današnjice. To stoga što upravo taj kontekst u kome nastaje Marxovo djelo, s jedne strane i misaone anticipacije s druge strane čine bitnu sadržinu Marxova djela, a ne pozitivna određenja socijalnih činjenica. Produktivne konsekvencije iz Marxova djela kao onog bitnog u tom djelu su dakle moguće samo uz pretpostavku prisvajanja i razumijevanja duhovne tradicije i modernog duhovnog zbivanja. Tako će se iz posljednjih konsekvencija Marxova djela uspjeti izraziti bit tog djela, samo »preko Marxa« moguće je dospjeti do bitnih pitanja njegova djela, tj. do istinskih problema, pitanja, i dilema današnjice. Te konsekvencije bismo za sada mogli formulirati u 11. Teza.

1. Marx je pokazao da se struktura i priroda socijalnog supstrata a time i pojedinih regija socijalnog života ne može spoznati ni razumjeti naučno-filozofskim načinom mišljenja.

2. Ograničenost i nedostatnost naučno-filozofskog mišljenja javlja se iz same prirode tog mišljenja, tj. zbog njegove funkcionalnosti koja s jedne strane priječi dospijevanje do supstancije postojećeg s jedne strane, a koja s druge pokazuje porijeklo tog mišljenja iz čega se jasno može vidjeti da se takvo mišljenje nije ni javilo kao Logos supstancijalnog, nego kao funkcija nečega izvan supstancijalnog.

3. Marx je pokazao da je fenomen socijalnog, a prije svega fenomen povijesnog tj. supstancijalnog uvijek nešto više i drugačije od onoga što se u njemu zna i uopšte može znati.

4. Korijen takvog odnosa naučno-filozofske svijesti i samog zbivanja supstancijalnog leže u prirodi čovjeka i prirodi svijeta.

5. Marx je pokazao da se priroda čovjeka i priroda svijeta nikada ne javlja kao datost bilo koje vrste, te da je to razlog principijelne nemogućnosti naučno-filozofske svijesti da to pokaže kao ono »obuhvatno«.

6. Priroda i bit socijalnog, povijesnog i supstancijalnog stoga jeste uvijek ono što nije dato, što nije objektivirano; jeste uvijek samo ono ništa.

7. Konkretna forma u kojoj se javlja bit supstancijalnog jeste rad, djelatnost, produkcija, kao transcendentalna dimenzija čovjeka i povijesti. Rad je apsolutna i bitna kategorija povijesti i ne može se razumjeti u njegovoj redukciji na bilo koju vrstu rada. Rad kao rad nije ljudski rad. To je nešto uvijek više i obuhvatnije od svakog ljudskog rada. To je ono što uistinu jeste transcendencija.

8. Fenomen svijeta u apsolutnom smislu riječi vezan je u Marxa za analize rada i radnog procesa.

9. Pitanje razumijevanja rada i radnog procesa vezano je za pitanje razumijevanja transcendencije kao transcendencije, tj.

ZAŠTO JE POTREBNO DA SE PRETPLATITE

Neki naši čitaoci koji redovno kupuju »Praxis«, jer im se čini da je to jednostavnije nego da se pretplate, pitaju u čemu su prednosti pretplaćivanja.

Ako se pretplatite na časopis dobivat ćete ga:

1. BRŽE — jer se časopis uvijek šalje najprije pretplatnicima,
2. JEFTINIJE — jer časopis u pretplati stoji 12, a u prodaji 15 dinara,
3. BEZBRIŽNIJE — jer nećete morati da ga tražite u knjižarama, nego će vam sam stizati u kuću i
4. SIGURNIJE — jer vam se neće dogoditi da ostanete bez broja koji je izazvao poseban interes i brzo je razgrabljen (tako su dvobroj posvećen »Sadašnjem trenutku jugoslavenskog socijalizma« primili svi pretplatnici, ali su bez njega ostali mnogi redoviti kupci časopisa).

Ako se pretplatite na »Praxis« time ćete također:

5. OLAKŠATI FINANCIJSKU SITUACIJU ČASOPISA I OMOGUĆITI MU DA IZLAZI REDOVNIJE — jer novac koji šaljete kao pretplatu stiže ODMAH, a onaj kojim ste platili časopis u knjižari dobivamo S VELIKIM ZAKAŠNJENJEM (u ovom trenutku knjižare nam duguju preko osam milijuna starih dinara, a mi naša potraživanja ne možemo naplatiti, jer su im žiro-računi blokirani).

za pitanje razumijevanja mogućnosti svijeta kao svijeta, čovjeka kao čovjeka, povijesti kao povijesti.

10. Kako je racionalno razumijevanje neprimjereno prirodi svijeta to Marx upozorava na umjetničku djelatnost kao na onu formu djelatnosti u kojoj se izražavaju sve dimenzije rada a time razotkriva temelj povijesti.

11. Da bi dospjela do tog temelja marksistička misao se mora baviti fenomenom umjetničke djelatnosti i smislom umjetnosti.

Formulacije ovakvih konsekvencija hoće samo upozoriti da je Marx pružio spoznaju po kojoj identitet socijalnog života odnosno povijesnog zbivanja nije predmetne prirode, predmetne forme, te se stoga ne može ni spoznavati kao određeni predmet, nego se istinski može samo objavljivati u neposrednoj formi, naime u formi autentične djelatnosti. Samo dospijevanje do dimenzija i medija autentične djelatnosti jeste neposredna spoznaja biti povijesnoga. Sa stajališta takve neposredne spoznaje, spoznaje kao djelatnosti pokazuje se da je svijet iz temelja nešto sasvim drugo. Zbivanje svijeta pokazuje se kao zbivanje transcendencije u doslovnom smislu riječi, dakle nečega što je uvijek izvan i s onu stranu svake naučno-filozofske metode. Zbivanje dakle nečega što se može samo živjeti i doživljavati, a nikada racionalno spoznati i razumjeti. Zbivanje transcendentalnog i transcendentnog samo se tada pokazuje kao bit i sadržina konkretno-povijesnog i svakodnevnog.

O NEKIM PRETPOSTAVKAMA POLIVALENTNE LOGIKE

Goran Švob

Zagreb

Nastavak prvih sistema polivalentne logike dvadesetih godina ovog stoljeća, učinio se mnogim logičarima kao revolucionaran preokret u logici. To posebno važi za prvi *interpretirani* polivalentni sistem, koji je u vezi s problematikom modalne logike nagovijestio 1920. godine Jan Lukasiewicz.

Neovisno od Lukasiewicza, američki je logičar E. L. Post osnovao vlastiti polivalentni sistem, u kojem numeričke vrijednosti koje poprimaju »istinosne« funkcije nisu nikako interpretirane već se shvaćaju potpuno apstraktno. Uvođenje neinterpretiranih numeričkih vrijednosti umjesto istinosnih vrijednosti našlo je svoju primjenu unutar obične, dvovalentne logike u dokazima za nezavisnost i konzistentnost skupova aksioma. Čini se, ipak, da naziv »polivalentna logika« pristaje u pravom smislu samo onim logičkim sistemima u kojima je pored dvije osnovne istinosne vrijednosti — istinito i neistinito — navedena i treća ili čitav (najčešće beskonačan) niz različitih i stupnjevitih *istinosnih* vrijednosti. Ovakva se logika čini uistinu značajnom novošću, ali je uz nju već od početka vezano mnoštvo nejasnoća i različitih prigovora. Iako se polivalentna logika nije u svojim kasnijim razradama nužno vezivala uz modalnu logiku, Lukasiewiczeva koncepcija polivalentne logike ostaje do danas vrlo značajna. S obzirom na značaj Lukasiewiczeve polivalentne logike, kao i druge važne doprinose ovog logičara u područjima suvremene logike, kao i s obzirom na činjenicu da je Lukasiewiczev logičko-filozofski opus razasut po poljskim filozofskim časopisima, i Jermanova je monografija došla u pravi čas. Nakon »Filozofije lavovsko-varšavske škole«

*) U povodu knjige: Franc Jerman: Med logiko in filozofijo (Logika in filozofija v delu Jana Lukasiewicza) Cankarjeva založba v Ljubljani 1971, biblioteka Misel in čas.

S. Knjazeve, ovo je drugi opširniji rad o poljskoj logici i filozofiji kod nas.

Ipak, ova knjiga, čija je osnovna doktorska dizertacija s naslovom »Logika in stvarnost v filozofsko logičnem opusu Jana Lukasiewicza«, nije zamišljena isključivo kao monografija, već ima i naglašen problematski karakter. Lukasiewiczevo djelo trebalo je poslužiti kao okvir unutar kojeg se ispituje odnos između logike i filozofije, između strukture stvarnosti i strukture logike, dakle, pitanje filozofske relevantnosti logike kao samostalne znanosti ili kao formalne i formalizirane filozofske discipline. Najprikladnijim putem za ovo ispitivanje autor smatra preispitivanje nekih duboko ukorijenjenih logičkih načela, npr. principa protivurječnosti i principa isključenja trećeg. Budući da je upravo Lukasiewiczevom polivalentnom logikom dovedeno u pitanje opće važenje ovih zakona, analiza Lukasiewiczevih djela odabrana je kao prikladan put za njihovo preispitivanje.

Lukasiewiczeva su djela ovdje sistematizirana unutar tri razdoblja od kojih se svako odlikuje karakterističnom problematikom. Prikaz Lukasiewiczevih djela upotpunjen je uvodom koji opisuje glavne smjerove razvoja poljske filozofije od početka, tj. od XV st. do Lukasiewiczeva vremena, te zaključkom koji sadrži osvrt na Lukasiewiczevu misao u cjelini kao i autorove odgovore na pitanja koja su rukovodila istraživanjem.

Prvi dio obuhvaća Lukasiewiczeve rane radove koji datiraju otprilike od početka stoljeća do konca prvog svjetskog rata. Za ovaj je period karakteristična raznolika tematika koja se kreće od teorije indukcije, logičkih relacija i teorije vjerojatnosti, tj. užih logičkih pitanja, do općenitijih filozofskih i metodologijskih problema kao što su pitanje o opravdanosti determinizma i borbe protiv psihologizma, koja je u poljsku filozofiju ušla u prvom redu preko Brentanova učenika K. Twardowskog. Svakako su najzanimljiviji radovi ovog razdoblja oni u kojima se ili anticipiraju kasniji radovi o indeterminizmu i polivalentnoj logici, ili se pak nastoji na stvaranju cjelovite koncepcije smisla i zadatka filozofije, logike i znanosti.

Drugo, i vjerojatno najznačajnije, razdoblje Lukasiewiczeva rada, počinje nakon prvog i traje do početka drugog svjetskog rata. Ovo je razdoblje stvaranje polivalentne logike koja proizlazi iz nekih problema modalne logike i biva prvi puta nagoviještena u referatu iz 1920. godine pod naslovom »O mogućnosti«. Ovdje je rješenje nekih protivurječnosti nađeno u uvođenju treće istinosne vrijednosti. Tradicionalna, »aristotelovska« logika »poznavala« je samo dvije istinosne vrijednosti: istinitost i neistinitost, tako da nas uvođenje treće vrijednosti koju Lukasiewicz naziva »mogućnost« dovodi na područje nove, nearistotelovske logike. Ideja ovakve nove, trovalentne logike bila je uskoro proširena, budući da nije bilo razloga da se u intervalu između istinitog i neistinitog zadržimo na samo jednoj vrijednosti, tako

da su se kao dvije glavne vrste polivalentnih sistema ubrzo pokazali trovalentni i beskonačnovalentni logički sistemi. Budući da su sve teze polivalentne logike istinite u dvovalentnoj logici, a neke teze dvovalentne nisu istinite i u polivalentnoj logici, polivalentna logika pokazala se kao dio dvovalentne. Uz razradu problema polivalentne logike, Lukasiewicz je prišao povezivanju polivalentne logike s indeterminističkim pogledom na svijet. Ovaj se problem postavio u pogledu na sudove o budućim događajima, i bio je prvi puta formuliran već u Aristotelovom djelu »De interpretatione«. Pitanje je, naime, da li su sudovi o budućim događajima, kao npr. »sutra će biti pomorska bitka« već danas istiniti ili neistiniti. Ukoliko oni to već danas jesu, utoliko taj sutrašnji događaj mora, prema Lukasiewiczu, već danas biti ovako ili onako odlučen. Ukoliko priznajemo da već danas postoji neki uzročni niz koji neumitno dovodi do bitke ili pak do toga da bitke ne bude, utoliko je našem mišljenju primjerena tradicionalna dvovalentna logika. Ako pak smatramo da danas još ne postoji uzročni niz koji bi određivao tu sutrašnju činjenicu, nemamo pravo da one sudove smatramo već danas istinitim ili neistinitim. Takvim sudovima pripada treća istinosna vrijednost. Kako je sam Aristotel ovdje, čini se, bio u nedoumici, a kako su stoici, posebno Hrizip, zastupali strogo deterministički nazor na svijet i naglašavali važnost zakona bivalencije, novu bi logiku bilo prikladnije nazvati »nehrizipovskom«.

Interes Lukasiewicza za probleme historije logike ne začuđuje, on je karakterističan za čitavu poljsku logičku tradiciju, ɒa isto tako i za one logičare koji s njom stoje u bližoj ili daljoj vezi (na primjer A. N. Prior). Jedan od važnih Lukasiewiczevih doprinosa historiji logike bio je revalorizacija stoičke logike, koja, pokazalo se, nije nikakav nesavršen dodatak ili nadopuna aristotelovske logike, već samostalna izradba jednog dijela logike koji danas nazivamo logikom sudova. Drugi važan doprinos Lukasiewicza na području historije logike sadržan je u njegovom najvećem djelu »Aristotelova silogistika sa stanovišta moderne logike«. Ovaj je tekst glavno djelo Lukasiewiczeva trećeg, kasnog perioda i ono je nastalo nakon Lukasiewiczeva odlaska iz Poljske u Irsku. Aristotelova je logika ovdje analizirana sredstvima i instrumentarijem moderne simboličke logike. Osnovni je Lukasiewiczev zadatak da pokaže kako je Aristotelova silogistika prvi aksiomatizirani logički sistem. Osvrćući se na suvremene polemike oko pravog karaktera Aristotelove logike, kao i pitanje adekvatnosti Lukasiewiczeve interpretacije Aristotela, Jerman zaključuje da je ova usprkos svoj preciznosti i dubini logičkih izvođenja jednostrana i nehistorična. Interpretacija koja pod svaku cijenu nastoji odvojiti formalno-logičku od metafizičke strane Aristotelove logike osuđena je na neuspjeh.

Ovaj se Jermanov prigovor može prihvatiti kao opravdan, ali ostaje pitanje da li je uopće moguće pristupiti jednom klasičnom logičkom tekstu sredstvima i instrumentarijem simboličke logike

i računati pri tome ili čak rasvijetliti njegovu opće-filozofsku dimenziju. Jerman posvećuje čitavo poglavlje analizi ontologijskih temelja Aristotelove logike, ali ovakvi se momenti nisu *poricali* time što se nisu dovodili u razmatranje. Čitavoj se suvremenoj logici može prigovoriti zbog formalističnosti u pristupu klasičnim sistemima. Sigurno je da Aristotelova logika ima nekoliko slojeva, da se na kraju krajeva temelji na ontologiji, ali suvremeni interpretator ipak ima pravo da ne obraća previše pažnje na one momente koji mu se ne čine zanimljivim ili značajnim s aspekta suvremene logike, te da ove momente prepustiti široj filozofskoj analizi.

Prema Jermanu, Lukasiewiczeva filozofska rješenja nisu u cjelini, naročito značajna ni originalna. Pravi smisao Lukasiewiczeva rada leži prije svega u pravilnom postavljanju pitanja kao i u novoj logičkoj metodologiji kojom obrađuje značajne filozofske teme. Polivalentna logika koju osniva Lukasiewicz, donosi nove vidike u logiku pa i filozofiju uopće. Na ovakve ocjene Lukasiewiczeva djela nadovezuju se i Jermanovi odgovori na pitanja koja su rukovodila istraživanjem: logika nije niti posebna vrsta algebre niti apstraktna igra znacima, ona ima filozofsku relevantnost. Polivalentna logika može se interpretirati na različite načine. Pravo ishodište za njenu filozofsku obradu leži u interpretaciji polivalentne logike kao logike vjerojatnosti. Različite interpretacije logike uopće problem su čije rješenje zavisi od »dinamičnog dijalektičkog nazora«.

Sve ove teze nisu podjednako jasne, a ne čine se niti podjednako prihvatljivim. Isto tako ne možemo prihvatiti tvrdnju prema kojoj »egzistencija polivalentnih logika dokazuje egzistenciju takvih sfera čovjekove stvarnosti, koje ne možemo na zadovoljavajući način interpretirati s dvovalentnom logikom« (str. 296). Osim toga, nije jasno, na koji način »dokažljivost dvo- i viševalentnih logika u stvarnosti dokazuje i dijalektičku strukturiranost same stvarnosti« (str. 297). Posebno je nejasan odgovor na pitanje o odnosu logike i filozofije: »Odnos između logike i stvarnosti je apstraktna projekcija strukturnih sličnosti među stvarima i izrazima koji izražavaju njihove odnose«. Ovi stavovi nisu dovoljno obrazloženi; nadamo se da će ih autor obrazložiti nekom drugom prilikom. Ipak se čini da je u Jermanovoj interpretaciji polivalentne logike sadržano nekoliko pretpostavki koje su i u Lukasiewiczevim radovima prihvaćene bez detaljna ispitivanja. Među takvim pretpostavkama, najznačajnijim se čine slijedeće:

1.' Svaki logički sistem u kojem umjesto dvije istinosne vrijednosti uvodimo tri ili više brojčana simbola, može se s podjednakim pravom nazivati polivalentnom logikom i suprotstavljati tradicionalnoj — bivalentnoj.
2.' Lukasiewiczevo uvođenje treće istinosne vrijednosti opravdano je i rješava protivurječnosti imanentne u tradicionalnoj modalnoj logici.

3.' Indeterminizam (barem u nekim svojim varijantama) i polivalentna logika, blisko su, ako ne i neodvojivo povezani.

4.' Unošenje indeterminističkih nazora u suvremenu znanost pruža prilike da se polivalentna logika primijeni i dokaže u stvarnosti.

U Lukasiewiczevu su djelu posebno naglašene pretpostavke 1', 2', 3', a u Jermanovoj interpretaciji Lukasiewicza izgleda da se sve one prihvaćaju, uz manje rezerve u pogledu 1' i 2', ali s posebnim naglaskom na 3' i 4'.

U nastavku ćemo, bez pretenzije na originalnost, navesti nekoliko prigovora koji se ovakvim tezama mogu postaviti i koje pokazuju da su pitanja oko polivalentne logike daleko od konačnog rješenja.

1.° Ukoliko uvodimo u logiku tri ili više numeričkih vrijednosti, koje doduše stoje na mjestu gdje inače stoji znak za istinitost ili neistinitost suda, a ukoliko se pri tome ne radi o istinosnim vrijednostima, dakle o stupnjevima *istinitosti* ili *neistinitosti*, nemamo nikakvog prava da ovu logiku smatramo *polivalentnom* nasuprot tradicionalnoj, budući da smo ovu nazivali bivalentnom zato jer priznaje samo dvije *istinosne* vrijednosti. Tradicionalna logika nikada nije zastupala tezu da se ovdje mogu postavljati samo dvije *numeričke* konstante, već je umjesto toga govorila o dvije i samo dvije istinosne vrijednosti. Simboli 0 i 1, koji, čini se, ograničavaju neki interval, konvencionalni su znaci za istinitost ili neistinitost suda, a neki mogući interval između njih tek mora biti konstruiran i to na osnovu takve koncepcije istine koja dozvoljava stupnjevanje istinitosti i smatra da se to stupnjevanje može numerički prikazati na adekvatan način. Kakav interval postoji između *T* i *t*, između *I* i *N*, između *t* i *f*? Moramo, dakle, polivalentnom logikom nazivati isključivo onu logiku koja uvodi više od dvije *istinosne* vrijednosti, ili ne smijemo tradicionalnu logiku nazivati dvovalentnom zato jer priznaje samo dvije istinosne vrijednosti. Ukoliko umjesto istinosnih vrijednosti uvodimo stupnjeve vjerojatnosti ili pak numeričke vrijednosti ne interpretiramo, nismo ni na koji način došli u suprotnost sa zakonom bivalencije koji treba biti negiran da bi se ustanovila polivalentna logika. Zato se čini neopravdanim dijeliti logiku na dvo- i viševalentnu, a zatim na polivalentnu koja je interpretirana i onu koja to nije. Polivalentna logika u pravom smislu postoji samo ukoliko postoji stupnjevanje istinosnih vrijednosti. U protivnom, imamo posla s logikom vjerojatnosti ili nekim drugim dijelom dvovalentne logike.

2.° Ukoliko se hoće razlikovati novu, polivalentnu logiku od tradicionalne, dvovalentne, mora se, dakle, pretpostaviti pa i pokazati, da postoje razlikovanja u stupnjevima istinitosti, te da se ovi stupnjevi mogu na adekvatan način numerički prikazati. Lukasiewiczevo uvođenje simbola »1/2« tek postavlja problem, i ne može se samo po sebi smatrati rješenjem. Ovaj se znak

verbalno izražava riječju »moguće«: tako, »p=1«; sud »p« je istinit; p=1/2, sud »p« je »moguć«.

Ipak, pojam mogućnosti možemo stavljati između pojmova stvarnosti i nestvarnosti, bivstvovanja i nebivstvovanja, ali nije jasno kako bismo ga mogli strpati između pojmova istine i neistine. Ukoliko pak kažemo da »p=1/2« znači isto što i Mp: moguće je da je sud »p« istinit, utoliko se ovdje uopće ne radi o trećoj istinosnoj vrijednosti, već o uvođenju modalnog funktora. U Lukasiewiczevoj modalnoj logici modalni funktor postaje, prema definiciji Tarskog, istinosna funkcija: »Mp=CNpp«. Ova se istinosna funkcija definira matricom koja sadrži i vrijednost »1/2«. Tako se dolazi do paradoksalnog rezultata: da bi se očuvala modalna logika, uvela se treća logička vrijednost. Ova pak vrijednost omogućava da se modalna logika ukine. Pri tome se modalni funktor definira kao istinosna funkcija pomoću treće logičke vrijednosti koja se verbalno izražava istim riječima kao i on sam.

Iz ovih se poteškoća čini moguće izaći na taj način da se sudovima označenim vrijednošću »1/2« označavaju sudovi čija nam istinosna vrijednost nije poznata. Međutim, »1« i »0« ne pripisuju se sudovima zato jer bi nam njihova istinosna vrijednost bila poznata ili nepoznata, nego ovi brojevi označavaju upravo samu istinosnu vrijednost.

Ako pak »1/2« označava vjerojatnost da je neki sud istinit, onda »1« mora označavati izvjesnost da je taj sud istinit, pa za označavanje one istinitosti moramo uvesti neki drugi simbol.

Ako se, na kraju krajeva, ograničimo i ustvrdimo da se sudovi kojima pripada vrijednost »1/2« odnose na buduće događaje čiji uzrok ne postoji u sadašnjosti, može se postaviti pitanje da li su to uopće sudovi i po kojem kriteriju. Može se reći da se radi o anticipacijama ili nekim drugim misaonim ili jezičnim oblicima kojma ne pripada istinosna vrijednost i koji se tek u budućnosti pokazuju manje ili više opravdani. Osim toga ukoliko i prihvatimo tvrdnju da se radi o sudovima za koje u sadašnjem trenutku ne postoje korelati koji bi ih činili *istinitim* ili *neistinitim*, možemo reći da u sadašnjem trenutku ipak postoji nešto što ih čini *istinitim* ili *neistinitim*, tj. zakon bivalencije čije važenje ne ovsi o shvaćanju problema determiniranosti, već o koncepciji suda i istine.

3./ i 4.°: ove su pretpostavke blisko povezane, a njihovo rješenje zavisi od odgovora na pitanja iznesena u 1° i 2.° U uvodu članku »O determinizmu«, Lukasiewicz spominje nove rezultate prirodnih znanosti koji bi, navodno, mogli poduprijeti njegove teze, a Jerman također govori o upotrebljivosti nove logike u rješavanju problema metodologije znanosti kao i o dokažljivosti dvo- i viševalentnih logika u stvarnosti.

Iako se, međutim, može reći da se suvremena prirodna znanost sve više priklanja indeterminističkom nazoru na svijet, te da zbog toga sve više pažnje pridaje računu ili čak teoriji vjero-

jatnosti, veza neke logike vjerojatnosti, koja još nije sasvim isto što i polivalentna logika, i prirodoznanstvenih istraživačkih modela ostaje barem toliko nejasna, koliko je to bila i veza tradicionalne logike i klasične fizike. Lukasiewiczevo se povezivanje polivalentne logike i indeterminizma osniva na prilično čudnoj definiciji determinizma koji se pobija: »... nazor koji govori da ako *A* jest *b* u trenutku *t*, onda je istina i u svakom trenutku prije trenutka *t*, da *A* jest *b* u trenutku *t*.« Ovoj se definiciji dodaju zatim i druga, uobičajenija određenja prema kojima determinističko učenje tvrdi da su sva zbivanja unaprijed određena. Ovakvo povezivanje pojmova uzroka i istinitosti sudova o budućim događajima, dovodi konačno Lukasiewicza da podjednako »indeterminističkog« stava u pogledu prošlosti. I neka prošla zbivanja su »moguća«, budući da njihove posljedice više, ni na koji način, ne dopiru do nas u sadašnjost, a zajedno s njima trebali bi, izgleda, biti »mogući« i sudovi o njima.

Ovakve ontologijske pretpostavke Lukasiewiczeve logike predstavljaju opterećenje i ne pokazuju nikakvo *utemeljenje* logike u filozofiji. Širokoj interpretaciji logičkog sistema pristupa se bez sustavno i konzistentno razrađene teorije značenja, suda i istine. Zato problemi iskrsavaju naknadno, unutar zamršene tematike koja onemogućava njihovo rješavanje.

Stoga, postoji samo jedan način i samo jedno područje unutar kojeg se polivalentna logika, u pravom smislu te riječi, može »dokazati«, a to je teorija suda i istine. Ovu se opet mora postaviti u opći filozofski okvir. Prije nego ta pitanja na zadovoljavajući način riješi, nijedan logičar ne može računati ni na kakva »otkrića« koja bi u tu teoriju zadirala izvana, zahvaljujući parcijalnim predsticajima pojedinih logičkih problema, ili pak pitanjima koja, tu i tamo, postavlja prirodna znanost ili »stvarnost« uopće.

Lukasiewiczev rad, gledan u cjelini pokazuje niz nedostataka, ali mu se ipak ne može osporiti veliki značaj, posebno u uže logičkim pitanjima. Stoga mu valja posvetiti pažnju. Jermanova radnja, pored nekih nejasnoća koje smo naveli, kao i bez obzira na neke teze s kojima se ne moramo složiti, detaljno informira o čitavom Lukasiewiczevom djelu, te tako uvodi čitaoca u mnoge otvorene probleme suvremene logike i filozofije uopće. Stoga je možemo smatrati dobrodošlom i korisnom. Posao koji je ovdje učinjen nije nipošto bio lagan, jer, čini se, Lukasiewiczevu je misao mnogo lakše kritizirati, nego je sustavno izložiti.

AKO ŽELITE DA OVAJ BROJ »PRAXISA« NE BUDE POSLJEDNJI...

1. **Ako ste pretplatnik »Praxisa« a još niste uplatili ovogodišnju pretplatu: UPLATITE ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
2. **Ako imate prijatelja koji još nije pretplatnik »Praxisa«: SAVJETUJTE MU DA SE ODMAH PRETPLATI NA »PRAXIS« ILI SAMI UPLATITE ZA NJEGA POKLON - PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
3. **Ako redovno čitate »Praxis« (u knjižnici ili kod prijatelja), ali ga sami ne kupujete: POSTANITE PRETPLATNIK »PRAXISA« UPLAĆUJUĆI ODMAH PRETPLATU ZA 1972. GODINU (72 DINARA)**
4. **Ako ste dosad kupovali časopis u knjižari i ako ste već kupili broj 1—2 za 1972. godinu: UPLATITE PRETPLATU NA BROJEVE 3—6/1972. (48 DINARA) (možete poslati i pretplatu samo za brojeve 5—6/1972, 24 dinara)**

U SVAKOM SLUČAJU:

PRILOŽENOM NARUDŽBENICOM NARUČITE ODMAH (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXIS« (NAJMANJE ZA 60 DINARA) (ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih imate, možete ih pokloniti prijateljima).

»POTREBNO JE TVRDITI DA SU TANJURI ŠLJEMOVI, PA NEKA PLANE RAT KAO ONDA U KRČMI«

(Unamuno)

Ivan Kuvačić

Zagreb

»Slušajte vi mene, ljudi prostaci i neuljudjeni: zar vi razbojstvom krstite, kada ja oslobađam one, koji su u lancima, puštam uhićenike, priskakujem nesretnicima, dižem one, koji su pali, pomažem potrebnicima? Oj vi nitkovi, koji po svojoj niskoj i jadnoj pameti niste zavrijedili, da vam Bog objavi vrednoću skitničkog viteštva, ni da vas uputi, u kakvu ste grijehu i neznanju, kad ne znate štovati i samu sjenu skitnika viteza, a kako li tek zbiljskoga!«

Tako je besjedio vitez Tužnoga lika dajući time oduška uzavrelom ogorčenju nakupljenom dok je bio prisiljen da odsluša šuplje kanonikovo umovanje, koji je bio napregao sve snage dokazujući da na svijetu nikada nije bilo skitnika vitezova. Taj je kanonik, kako nas obavještava Unamuno, bio jedan od onih jadnika, koji učeno cjepidlače o tome, da li je ova ili ona stvar bila, ne shvaćajući, da se radi o podsticanju, koji, kada izazove plamen u ljudskom srcu, može biti neuporedivo stvarniji i djelotvorniji od bilo koje činjenice.

Bez obzira na vrste i raznolikosti ideologija, pop je uvijek obavljao u biti istu važnu zemaljsku funkciju, koja se svodi na otrijeznjavanje i dobrovoljno prihvaćanje svakodnevnog i neposrednog.

Priznavanje neba i zagovaranje zagrobnog života samo je manevar ili sredstvo pomoću kojeg se podupire osnovni cilj, a to je mirenje s realnim, praktičnim, zemaljskim. Sve se svodi na: — Bog bi bio s vama, poslušajte, budite realni, vratite se kući, odgajajte djecu, brinite se za svoje imanje, okanite se vizionarstva, to jest ne prodajite zjake, da vam se ne smiju i koji vas znaju i koji vas ne znaju. — To je pritisak, kojem se najteže odolijeva, jer je neposredan i masivan i jer traži izdvajanje iz onog' što bez daljnjega prihvaća prosječna ljudska pamet. Pa ipak us-

prkos tome takvog izdvajanja je uvijek bilo i vjerojatno će uvijek biti, i to ne u osnovi zbog toga što je netko ambiciozan, buntovan ili šašav, već jer to traži sam ljudski život i ljudska sudbina. Kad bi svi ljudi živjeli onako kako se to od njih očekuje, život bi se ukrutio i zaustavio. Do toga ne dolazi, jer uvijek ima i takvih ljudi, koji ne rade samo svoj posao i ne ograničavaju se na dužnosti koje proizlaze iz ustanovljenih uloga. To su oni, koji su dovoljno vidoviti i smjeli, pa svjesno preuzimaju rizik, koji povlači nepoštovanje važećih pravila. Popovska pamet tu postavlja branu pomoću smicalice, koja odvaja prošlo od budućeg na taj način što tragično junake pretvara u bogove, a ako to nije moguće, onda se poziva u pomoć nauka, koja odvajanjem vremena revolucije od vremena stabilizacije (= proizvodnje, rasta). povlači teorijsku liniju, iza koje će se ušančiti elitni branitelji establišmenta. U stvari, prva i druga varijanta se u svojoj osnovi svode na isto. Da li ćemo reći, da se sve odvija u skladu s objavom Svemogućeg, ili, da ljudska svijest, slično kompjutoru, odgovara na vanjski svijet u skladu s ograničenim brojem kategorija, — nije stvar misaone razlike i alternative, već puke verbalizacije i publike kojoj se obraćamo. Umjesto slobodnog čovjeka koji odgovara za svoje odluke u prvom slučaju imamo vjernika, koji se miri s Bogom, a u drugom nosioca uloge, koji odgovara na programirani krug takozvanih struktura. U oba slučaja problem društva i njegovog razvoja svodi se na pitanje o pronalaženju odgovarajućih manipulativnih tehnika. Drugim riječima, radi se o dovođenju u pitanje humanističke vizije, ili koncepcije ljudskog opstanka.

Naša tvrdnja da suvremena tehnokratska ideologija ima istu ili sličnu funkciju kakvu je nekada imala teološka doktrina, vjerojatno će izazvati prigovor da se one međusobno u mnogočemu isključuju. To nas međutim nimalo ne pogađa, jer ispitujemo i uspoređujemo njihov odnos prema čovjeku, a dobro je poznato da vrlo različita sredstva mogu imati identične funkcije. Kada kažemo da je čovjek sredstvo božje slave, to sigurno nije sasvim isto kao kada kažemo da je on sredstvo ekspanzije kapitala ili proizvodnje; no za samog čovjeka u posljednjoj liniji to se svodi na jedno te isto.

Međutim, ima jedna dosta značajna okolnost, koju valja istaći, ako ostanemo pri našoj usporedbi. Stvar je u tome, što nije bila nikakva rijetkost, da su na dvorovima vladara, zajedno s popovima boravili i istaknuti humanisti. Cervantesov vojvoda, koji ugošćava don Quijote-a i za čijim stolom se odvija čuvena polemika između njega i kanonika, nije nipošto bio usamljen slučaj. Osim toga poznato je da su i mnogi popovi tokom vremena prerasli u istaknute humaniste. Današnja je situacija u tom pogledu bitno drukčija. Prije svega u dvorcima i salonima suvremenih vladara ne susrećemo humaniste. Ako ćemo suditi površno, u skladu s tradicionalnim predodžbama. onda tamo nema ni popova. No budući da popovska funkcija u

našem društvu ne slabi, već jača, moramo pretpostaviti da je naša impresija varljiva. I doista lako se uvjeriti, da tu funkciju vrši jedna nova vrsta ljudi, koju nazivamo ideolozima tehnokratije. Moćna tehnička sredstva, kojim raspolažu, u mnogome su izmijenila način na koji se taj posao vrši. Formiranje društvene svijesti pomoću modernih mas medija je direktno u tom smislu što se izbjegava posredovanje misli, pa su zbog toga postali izlišni filozofski i retorički disputi. To omogućuje da se puko etiketiranje, parcijalne analize i na toj osnovi nadograđen sistem poluistina predstavlja i prodaje pod vidom cjelovitih koncepcija. Onaj tko se tome suprotstavi, i pritom se pozove na ovu ili onu varijantu humanizma, brzo će osjetiti arogantan pritisak. To je sigurno jedan od značajnih razloga zbog kojeg kolebljivi humanisti pretrčavaju među tehnokrate. Prema tome, jedna od nesumnjivih razlika između ova dva slučaja naše komparacije je u tome, što su u prvom slučaju, to jest za vrijeme renesanse,u većem broju kolebljivi popovi pretrčavali među humaniste, nego obnuto, dok danas kolebljivi humanisti u većem broju pretrčavaju među moderne popove, nego obrnuto.

Za ilustraciju posljednjeg slučaja dobro mogu poslužiti one grupe intelektualaca na zapadu, koje su šezdesetih godina pod parolom »o kraju ideologije« otvoreno prešle u tabor tehnokracije. To je u stvari bila ofenziva neokapitalističke ideologije, koja je u uvjetima privrednog rasta i raspadanja staljinskog dogmatizma srušila tradicionalne evropske idejne bedeme i omogućila prodor američkog načina života i mišljenja. Bila je proklamirana etapa harmoničkog, beskonfliktnog društva, u kojem na mjesto angažiranog intelektualca, koji živi za ideje, nastupa ekspert, koji se brine za standard i radi što se od njega traži i za što mu se plaća. Koliko je ta najezda, iza koje je stajao vojno-industrijski kompleks, bila arogantno-programaški upravljena u prvom redu protiv humanističke alternative društvenog razvoja, lijepo se vidi iz njenog sažetog programatskog dokumenta, što ga je 1968. godine napisao Zbigniew Brzezinsky.[1] Tu se kaže da Amerika nije više industrijsko, već tehnokratsko društvo, koje se kulturno, psihološki, socijalno i ekonomski formira pod utjecajem tehnologije i erlektronike, posebno kompjutora i komunikacija. Kompjutor postaje ekstenzija čovječjeg razuma kao što je automobil ekstenzija njegove pokretljivosti. Tehnika omogućuje da se društveni konflikti svedu na kvantitativne i mjerljive dimenzije i da se programski rješavaju. Centralizirano programiranje zahvaća sve oblasti života uključujući intelekt i intimne emotivne odnose. Ideja i praksa participacije i samoupravnosti je nonsens, jer se talenti biraju pomoću kompjutora. Tehnički progres je unutarnji smisao ljudskog opstanka, a isticanje nekih drugih potreba i dimenzi-

1) Vidi — America in the Technocronic Age — New Questions of our Time — Encounter, January 1968.

ja pripada u domenu »tradicionalno-humanističke mitologije«. Ideje nove ljevice kao »izraz zakašnjelog romantizma« uspoređuju se s idejama mladohegelijanaca. Čovječanstvo napušta fazu spontanosti i ulazi u fazu programiranja, a mladi se tome donkihotski suprotstavljaju. Brzezinsky se zalaže za jaku vladu, koja se brine za narod, procjenjujući da će rasti mržnja i suprotnosti između razvijenih i nerazvijenih. No ni to ne predstavlja problem, jer se on nada, da će SAD i SSSR sporazumno stvarati sistem kontrole protiv nasilja. Da ova nada nije bila sasvim ispravna, pokazalo se iste 1968. godine, kada je nakon okupacije Čehoslovačke u obliku teorije ograničenog suvereniteta bila proklamirana istočna varijanta globalne tehnokratske koncepcije.

Za onog tko je čitao Orwella navedene ideje ne predstavljaju nikakvu novost. Ono što ih donekle izdvaja jesu projektivne cifre o bruto proizvodu po glavi stanovnika, o broju elektronskih uređaja, o stopi porasta naučno-tehničkih pronalazaka, kao i okolnost da je sve to impregnirano s jakom dozom američkog nacionalizma, koji se među ostalim izražava i u tvrdnji, da je jedino Amerika kreativna nacija, dok je svi drugi imitiraju, pa će zbog toga prelazeći u tehnokratsku etapu ostale nacije morati postepeno uvoditi nastavu na američkom jeziku.

Taj nacionalni patos je vjerojatno osnovni razlog da ideje, kako ih je Brzezinsky izložio u navedenom članku, nisu popularne izvan Amerike. Međutim, ono što je u svemu tome osnovno, zbog čega smo u kontekstu ovog izlaganja navodili spomenuti članak, sastoji se u tvrdnji da u sukobu s tekovinama suvremene tehničke civilizacije zajedno s odživjelim tradicionalnim vrijednostima odlazi u ropotarnicu i takozvani humanistički, to jest na čovjeku i njegovim svestranim potrebama zasnovan pristup poimanja svega postojećeg. Ako je tako, onda je mirenje s realnim, praktičnim, zemaljskim ne samo neophodno, nego i poželjno. Mjerilo nije u nama, već izvan nas, u Bogu, u Rukovodstvu, u Elektronskom sistemu, što znači da treba poslušati savjet kanonika, to jest držati se svoje kuće, odgajati svoju djecu, brinuti se za svoje imanje, jednom riječju, proizvoditi i biti koristan, a smutljivce i zvekane, koji će prvom zgodom ustvrditi da je brijačka plitica Membrinov šljem, valja nemilosrdno goniti i uništavati.

Tu misiju gorljivog pacifiste i boguugodnog propovjednika u nas je među ostalim preuzeo i Taras Kermauner. Ovaj naš istaknuti kulturni radnik i vrlo utjecajni publicista, koji je napisao ne mali broj doista odličnih studija i eseja, nedavno je u sarajevskom »Odjeku«, u rubrici Pogledi (br. 11 od 15. VI 1972.) objavio fragment iz jednog svog rada pod upečatljivim naslovom »humanisti-mitomani«.

Moram priznati da me najviše začudio i zaintrigirao prvi dojam, koji sam dobio nakon čitanja tog fragmenta. Taj dojam proizlazi iz samog naslova i konteksta fragmenta, koji je esejistički pisan i ne obiluje preciznim formulacijama, a sastoji

se u ponuđenom uvjerenju, da su humanisti ne samo odlučni protivnici tehnike, već i vrlo ozbiljna smetnja privrednog rasta. Kada sam pokušao otkriti na koje humaniste Kermauner cilja, jer ovaj termin nesumnjivo uključuje mnoge podvrste i varijacije, ustanovio sam dvije stvari: 1. da sve što ovaj termin uključuje, upravo kao i u Brzezinskoga, spada u ropotarnicu historije, 2. da on u prvom redu ima u vidu one pojedince i grupe, koji misle da se još i danas u filozofiji, društvenim naukama i u kulturi može zastupati humanističko polazište. Dakle, Kermauner je stavio na nišan određene ljude i određenu orijentaciju sa područja svoje vlastite profesionalne djelatnosti, a tim samim i samoga sebe iz ranijeg »buntovnog« perioda svog razmišljanja. Dapače, čini se, da je oštrina napada možda prvenstveno uvjetovana razračunavanjem sa svojom vlastitom humanističkom prošlošću. To međutim, nije ono što treba zamjeriti. Naprotiv, strogost prema samome sebi i svojim greškama je vrlina. Ono što mu u tome zamjeramo odnosi se na način, kako se to izvodi i to ne toliko u vrijednosnom, koliko u stručno-logičkom i profesionalnom pogledu. Pritom ne želimo cjepidlačiti, jer se radi o fragmentu, koji je doduše dosta konfuzan, ali koji je istrgnut iz veće cjeline. Ipak budući da je tekst objavljen i potpisan s očitom namjerom da se javno djeluje, naše primjedbe imaju, bar formalno, i legalnu i ljudsku osnovu.

To što se neke ljude već u naslovu masnim slovima pogrdno devalvira kao »humaniste-mitomane«, može biti stvar svojevrsnog, u ovom slučaju kanoničkog stila. No budući da se iz teksta nimalo ne razabire zašto je upotrebljena baš ta etiketa, a ne neka druga, stječe se dojam da je to manira ljutitog svađalice, koji će protivnicima naljepiti prvo što mu padne na pamet samo da ga uvrijedi. I bez tog mitomanskog dodatka izgleda, da je Kermauneru sam termin humanizam toliko odvratan, da on nad njim pravi nasilje, a tome se valja suprotstaviti, i to ne samo zbog nasilja, nego i zbog neprimjerenosti načina ili tehnike pomoću koje se nasilje vrši. On naime u svom tekstu doslovno kaže, da se na humanizmu zasniva nacionalizam i to kaže onako usput bez ikakve potrebe da stvar dokaže ili obrazloži. Ne želim docirati ulazeći u stručno objašnjenje tih termina. Svakome tko je i malo u to upućen je jasno da je relacija, koju je Kermauner uspostavio između dva spomenuta termina i terminološki i logički nonsens. Ta nije valjda akademski obrazovanim ljudima potrebno dokazivati da je humanizam internacionalistički, a nacionalizam nacionalistički. Osim toga kome nije poznato da nacionalisti nikada nisu pozivali u pomoć humaniste, već su ih progonili, spaljivali njihove knjige i ubijali. Da su to usputni manevri i da je Kermauneru jasno u čemu je bit humanizma, vidi se iz daljnjeg teksta. On naime piše, kako mu se čini »da je sasvim pogrešan put postavljati za cilj takvo društvo u kome će svi biti subjekti i niko više objekt«. On smatra da je to »izmišljotina tradicionalista, koja ne računa sa čovjekom i svijetom,

već sa idealnim pojmovima. . . Ne postoji drugi svijet izvan onoga koji živimo i koji je naša sudbina«. Zbog toga on »vidi perspektivu u produkciji, a ne u revoluciji«.

Tome ne treba ništa dodati, jer je pozicija potpuno jasna. Centralna jezgra cjelokupne mitomanije, s kojom naš autor tako odlučno ratuje, jest poznata deviza, prema kojoj je »slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve«. Takva zamisao prema Kermauneru, dapače, nije obična mitomanska; ona je, kako on kaže »hipermitomanska, jer prouzrokuje neprestane grčeve, očajanja, mamurluke, nesreće i zahtijeva uvijek nove talase 'oslobođenja'«. To obrazloženje averzije prema gornjoj zamisli je korektno i pošteno. Njega uostalom u nešto drugačijoj formulaciji možemo naći u prvim rečenicama Komunističkog manifesta. Ono što izaziva opravdano podozrenje i što me je i potaklo da ovo pišem, jest neprikriveno nastojanje autora, da navedenim svojim stavovima da pečat avangardnosti. No kakva je to avangardnost, kada se unaprijed nekome oduzima pravo da bude subjekt i u ime čega se to čini? Mene pritom ne zanima nikakva statistika, već iskaz kao izraz ljudskog stava dvaju subesjednika. Brzezinsky, što smo pokazali, ima spreman odgovor, koji je napisao dok je zauzimao položaj savjetnika predsjednika Johnsona, a osim toga on nema pretenzija da stoji u redovima kulturne avangarde. Njemu je vjerojatno jasno da su to dva svijeta, koja se međusobno isključuju. U prvom si utoliko značajniji ukoliko se uspiješ bolje plasirati, što se obično ostvaruje napuštanjem samoga sebe i traženjem uporišta u sistemu, hijerarhiji, vlasti, dok si u drugom nula čim napustiš vlastito ljudsko uporište. Onaj tko je kod sebe, taj je slobodan, što znači da su nemir i traženje novog njegova bitna određenja. Prema tome kakve veze ima avangardno sa strahom od uvijek novih talasa oslobođenja i brigom za održavanje vrste? Poziv na otriježnjavanje, koje će osigurati proširenje produkcije bez revolucije, neće prihvatiti nijedan pravi teatar, a najmanje avangardni. Ili ima li što mučnije i ubitačnije od tvrdnje da ne postoji neki drugi svijet izvan ovog proizvodnog i funkcionalnog, koji živimo i koji je naša sudbina? To tobože zvuči napredno, ateistički, no to je u stvari osnovna teza suvremene racionalizirane popovštine. Život ne bi bio samo nepodnošljivo odvratan, nego i nemoguć, kad ljudi neprestano ne bi stvarali nove svjetove u dosjetci, u šali, u igri, u čežnji, u snovima, u avanturi. Što je kultura, ako nije neprestano stvaranje novih svjetova? Stoga neka nas nimalo ne zabrinjava što je kanonik proglasio Don Quijote-a zvekanom, jer će se uvijek naći ljudi, koji će biti dovoljno umni i maštoviti, da na ono, što se onda dogodilo u krčmi, neće gledati kao na glupost i nesreću, već kao na svečanost i bljesak ljudskog uspona.

Max Müller:
Erfahrung und Geschichte
(Iskustvo i povijest)

Verlag Karl Alber,
Freiburg/München, 1971. s. 616

Ovo najnovije djelo Maxa Müllera (poznatog profesora na Filozofskom fakultetu u Münchenu) sadrži 19 filozofskih rasprava, koje čine cjelinu tematskog razmišljanja o iskustvu i povijesti, a opet svaka je i svoja posebnost po sadržaju izlaganja.

U uvodnom poglavlju autor obrađuje problem istine metafizike i povijesti, što čini prvi dio knjige. U drugom dijelu, u poglavlju o ličnosti, govori se o slijedećim temama: ličnost i funkcija, smisao i ugrožavanje smisla ljudske egzistencije, čovjek u promjenljivom svijetu, te o nekim suvremenim razmatranjima o čovjeku u filozofskom pogledu. U istom dijelu, pod naslovom: Povijest, nalazimo ove rasprave: vrijeme i vječnost u zapadnoj metafizici, iskustvo i povijest, evolucija i povijest, te historija i povijest kod J. G. Droysena. U poglavlju u kojem se govori o slobodi date su 4 rasprave. To su: sloboda (dodano razmatranje o determinaciji), filozofske osnove politike, ontološka problematika prirodnog prava (s dodatkom o problemu vrednota) i na kraju: mir kao filozofski problem. U četvrtom poglavlju autor obrađuje općenito problem obrazovanja u ovim temama: obrazovanje, škola i svijet, tradicija-institucija-revolucija, te zapadna teorija o nauci. Treći dio knjige sadrži dvije rasprave. U prvoj koja ima naslov: Fragmenti za historiju zapadnog mišljenja, nalazimo pregled ideja: Aristotela, Augustina, Tome Akvinskog, Pascala, Kanta, Husserla, Heideggera, Guardinija i Reinholda Schneidera (religiozni pjesnik i pisac).

U završnoj raspravi: Symbolos-završetak-sredina, nalazi se i filozofska autobiografija Maxa Müllera. To je kraći izvod iz njegove knjige: Symbolos, (München, 1967.).

Iz te autobiografije ovdje ćemo navesti ovu kraću informaciju. Max Müller je studirao historiju, filozofiju i literaturu. Na njega su izvršili utjecaj: Romano Guardini (teolog i filozof), historičar Friedrich Meinecke, zatim Karl Vossler, romanist iz Münchena, a na području filozofije prije svega Martin Heidegger.

Svoju disertaciju **O osnovnim pojmovima filozofskog učenja o vrednotama** (Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre) obranio je u ljetnom semestru 1930 u Freiburgu. Na poticaj M. Heideggera Maxu Mülleru ponuđeno je asistentsko mjesto na filozofskoj katedri, a bila mu je data i mogućnost za habilitiranje. U programu svog rada imao je i predavanja iz filozofije za teologe (na osnovu »konkordatskog ugovora«). Habilitirao se 1936. sa spisom: **Realität und Rationalität**, a to je objavljeno pod naslovom: **Sein und Geist** (Tübingen, 1940.). Zbog neprihvaćanja nacističke ideologije, uskraćena mu je docentura naredbom iz Berlina, pa je jedno vrijeme predavao filozofiju kao nadbiskupski docent u Collegium Borromaeum-u. Nakon ratnih nedaća vratio se u maju 1945. u Freiburg, gdje mu je s punim priznanjem vraćeno »Venia legendi«, koje mu je bilo oduzeto 1937/38. Tu je kao ordinarius za filozofiju ostao

od 1946—1960., a zatim je prešao na Filozofski fakultet u München. Gostovao je na mnogim Univerzitetima. Poznat je i generacijama naših studenata, jer je predavao i na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

U ovom svom djelu: Iskustvo i povijest, M. Müller obrazlaže mogućnost i smisao filozofskog pristupa u svim pitanjima života. Filozofija nije neka apstrakcija koja bi se oblikovala dedukcijom u radnom kabinetu, već ona mora biti duhovno prisutna u samoj realnosti.

Za Maxa Müllera filozofija nije »stroga nauka« koja bi se sastojala u verificiranju različitih činjenica-eksperimenata koji se uvijek mogu i ponoviti, niti je filozofija data u nekim gotovim tvrdnjama na osnovu logičkih zaključaka. Filozofija je »strogo znanje« kao način izlaganja prošlog, sadašnjeg i budućeg razumijevanja bitka i svijeta. To je misaona interpretacija koja se mora ponoviti baš zbog stalne promjenljivosti svega. Filozofija nije shema za pojedinačne nauke i mnogoznačnost filozofije nije njen manjak u naučnom pogledu, već upravo njeno historijsko bogatstvo (s. 571).

Dakle, filozofija mora biti stalno prisutna u svijetu. A što je uopće svijet? Svijet nije samo fizička prisutnost. Za filozofiju svijet se javlja kao hitorijski fenomen (s. 559). To je u biti osmišljavanje egzistencije uopće. U rješavanju tih pitanja M. Müller je kao filozof prisutan i u katoličkom duhovnom prostoru no ne da bi oblikovao posebnu kršćansku filozofiju već da bi u dijalog doveo dvije discipline koje se međusobno dopunjuju, a to su prema njegovom mišljenju filozofija i teologija. Odvojiti ta dva područja značilo bi suziti tematiku mišljenja uopće.

Djelovanje je način odnosa prema historijskom momentu i samo tako može čovjek izaći iz geta i prevladati »šizofreno razdvajanje« između sebe i svijeta. Bila bi zabluda ako bi se mislilo da je sloboda moguća u izolaciji. »Sloboda postoji samo tamo gdje postoji sloboda ispoljavanja, oblikovanja, gdje postoji sloboda za djelo, za prisutnost. Sama sloboda mišljenja je iluzorna« (s. 565) Ta pitanja uvijek se rješavaju kao društvena konkretnost S tim u vezi stoji i pojam dužnosti, koji ne može biti konstruiran i propovijedan, već mora biti doživljen kao obaveza i odgovornost u zajednici.

Iz ovih nekoliko uvodnih napomena možemo vidjeti sam pristup vrlo raznolikoj tematici koju obrađuje M. Müller u svojih 19 rasprava. Da navedemo samo neka pitanja, koja odatle proizlaze: kako je danas moguće filozofirati; što je princip napretka; kako mišljenje mora biti oblikovano da bi bilo adekvatno za stvarnost; kojim kategorijalnim sredstvima možemo razumjeti današnji svijet; što sprečava jasan pogled u to; kakav svijet hoćemo i kako to uspostaviti; što znači da je čovjek biće mogućnosti; kako se odnositi prema institucijama (porodica, zajednica, država, partija, crkva); u čemu je filozofska odvažnost; kako nas filozofija stavlja pred bitak; »pluralizam« kao sudbina; da li je moguć »jedan« industrijski svijet; u čemu je smisao najviših specijalizacija; kako osigurati mir u svijetu; što je stabilnost; kako miroljubiva koegzistencija može postati prava kooperacija; itd. Ta se pitanja ne rješavaju pomoću apriornih principa, koji bi bili neki »bezvremenski principi« (zeitlose Principien), već oni moraju biti realizirani u vremenu, pri čemu uvijek postoji razlika između normativnog i faktičkog odnosa (ili razlika između bitka i bića). Stoga i sam bitak mora biti shvaćen kao vrijeme i uključen u prostorno-vremenski odnos.

Društveni problemi ne mogu se rješavati iz subjektivne unutrašnjosti, iz privatizacije, jer takav način je bez ikakvog sadržaja i tu se krećemo u prividnom svijetu. S tim u vezi M. Müller uvodi u svoje razmatranje kategoriju transcendentalnog iskustva kao bitnu razliku između osnovnog iskustva (Grunderfahrung) i iskustva koje počiva na pozitivnim faktima. Tek u transcendentalnom iskustvu postoji mogućnost obrane od nametnutog političkog nazora na svijet. To osnovno iskustvo o čovjeku, društvu, pravu i istini pojavljuje se tada kao normativno iskustvo, nasuprot određenoj povijesnoj i društvenoj situaciji, koja može biti nametnuta. To bi bio princip nepozitivističkog

iskustva, što se u biti približava fenomenološkoj filozofiji **Edmunda Husserla.**

Prema mišljenju M. Müllera filozofska sadašnjost stoji još uvijek u razgovoru s Martinom Heideggerom, o kojemu ne želi da piše apologiju, no misli da će diskusija s Heideggerom biti zadatak mišljenja i nakon 20. stoljeća. Tu problematiku i diferencijaciju pokazuje Müller i u svom djelu **Existenzphilosophie** (prvo izd. 1949., drugo 1958., treće 1964, sva se međusobno razlikuju).

U više svojih rasprava, govoreći o mnogim pitanjima ljudske egzistencije M. Müller razmatra i problem Marxove filozofije, koja je danas prisutna kao ideja socijalnog preobražaja svijeta.

U Marxovom učenju Müller vidi cilj oslobađanja, koji ima natpersonalni karakter. U novijoj filozofiji (Fichte, Kant, Hegel) sloboda je bila shvaćena kao »prevladavanje otuđenja«, na što nastavlja i Marx, ali za razliku od Hegelovog shvaćanja »dijalektike duha«, rješenje tog problema Marx vidi u ukidanju eksploatacije i u oblikovanju besklasnog društva. M. Müller piše, da se u tom historijskom procesu pojedinac gubi, i nosilac te sreće nije pojedinac, nego društvo i društvo je slobodno, a ne on (s. 109—110), pa je tada bitan odnos prema državi i društvu ispoljen u zahtjevu da država mora da odumre. Tu je M. Müller vrlo skeptičan. Odumiranjem države i njenog autoriteta kaže on, dolazi do toga da njene funkcije preuzima besklasno društvo u svrhovitom samoupravljanju (pri čemu se ne razmatra pitanje da li je to poželjno ili ne). No tu se, prema Müllerovom mišljenju događa nešto, što se ni u »kršćanskim krugovima« ne vidi, naime, da sa odumiranjem države odumire i ličnost. »Država može biti samo kao personalna država, a društvo i kao nepersonalna tvorevina. Ličnost treba državu kao personalno djelo, kao svoj korelat« (s. 120). U shvaćanju da je kolektiv pred pojedincem, mnogi oblici slobode iščezavaju i pojavljuju se samo kao »epifenomen«. »Kultura je u najboljem slučaju još samo kao instrument za sreću, a nikad više nije razumljiva kao način života. Jasno je da kršćanska socijalna filozofija te jednostranosti marksističkog shvaćanja slobode povijesti mora odbaciti. Ni kod Marxa nije pojedinačna osoba (Person) supstancijalni nosilac slobode, nego mnogo više ljudski rod u svojoj organizaciji kao društvu. Taj ljudski rod i sam je neslobodan u povijesnom dobitku svoje slobode kao društvene slobode, jer stoji pod zakonima dijalektičkog materijalizma, pod zakonima proizvodnih odnosa« (s. 317). Da bi se osiguralo pravo pojedincu u njegovoj raznovrsnosti, treba odbaciti Feuerbachovo i Marxovo shvaćanje religije kao »epifenomena« »sekundarnog« života, koji nastaje na tlu neuspjeha »primarnog« života, jer se pojmovi sekundarnog postojanja ne mogu primjenjivati na religiju, niti odatle deducirati. Religiozno kršćansko životno oblikovanje ima svoju historijsku cjelinu u ideji samoobjavljenog boga (s. 414—415). Ti Müllerovi zaključci o slobodi kolektiva i neslobodi pojedinca u marksizmu ne mogu se izvesti iz Marxovog učenja, a neki oblici političkog pragmatizma u današnjem svijetu nemaju ništa zajedničkog sa izvornim marksizmom.

Müllerovo shvaćanje ideje objavljenog boga i kršćanskog oblikovanja životnih nazora pojavljuje se kao problem diferencijacije u okviru mišljenja uopće, u što u ovoj kratkoj recenziji ne možemo ulaziti. I u filozofiji postoje diferencijacije, koje daju putokaz za stalni misaoni dijalog u rješavanju životnih situacija. M. Müller je tu, iako je lično prisutan, vrlo tolerantan. On filozofiju ne gleda kao niz različitih učenja koja bi se historijski smjenjivala po nekoj imanentnoj nužnosti, već kao stalan problem ljudskog mišljenja u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Stoga njegovo izlaganje ima uvijek bogatstvo misli, koje otvara široka područja za daljnje razmišljanje. O svakom postavljenom pitanju može se razgovarati u različitim pristupima, pa je i životno iskustvo ponekad poticaj za određeni način mišljenja. Kod M. Müllera stalno je prisutan filozofski odnos prema filozofiji, što znači da se o filozofiji treba govoriti iz njene cjeline. Takav metodološki postupak olakšava rješavanje postavljenih problema. Ako tu dolazi do razlika time još uvijek nije

umanjen hod u toj cjelini i u tome je trajna filozofska vrijednost ovog djela.

Branko BOŠNJAK

Martin Heidegger:

26. September 1969. *Ausprachen zum 80. Geburtstag*

Messkirch (1969). 389.

U povodu Heideggerova osamdesetog rođendana održana je u petak, 26. rujna 1969. svečanost u njegovom rodnom Messkirchu, na kojoj su filozofa pozdravili, osim gradonačelnika, Eugen Fink i jedan japanski profesor (Koïchi Tsujimura iz Kyota). Njihovi pozdravni govori, kao i Heideggerova zahvala otisnuti su u knjižici koju je tim povodom izdao njegov rodni grad. Prikazat ćemo ovdje ukratko Finkov govor i citirati Heideggerovu zahvalu.

Za Finka Heidegger je prije svega mislilac, filozof par excellence, i tu njegovu osobitost kao mislilac pokušava on zahvatiti kroz troje: kao aspekt ekstatičkog, dvoznačnog i demonskog. Heidegger ne misli u epizodama precizne analize, more geometrico, već u jednoj mitskoj snazi povratka temelju. Tek kad se čovjekova opstojnost povuče u svoj vlastiti skriveni iskon može ona krenuti razmišljajući u prostranstva svijeta i postaviti Pitanje — pitanje o bitku. Taj ekstatički zahvat spram cjeline bića održava se u rasponu onog bliskog i onog najdaljeg, to je izdržavanje u oluji mislilačke strasti koja hoće »ljudsko i izvan-ljudsko, sve visoko i duboko, sve krajolike svijeta zahvatiti u razumijevanju, uhvatiti u zahvat jezika i mrežu mislivosti. Tako daje mislilac primjer uzvišene mogućnosti građanstva svijeta i zaslužuje divljenje, ljubav i hvalu svojih bližnjih«. No filozofija nije samo to. Ona donosi sumnju i razaranje, propast povijesnih zajednica, destrukciju nasljeđenih načina mišljenja, negativitet bivanja, baklju anđela uništenja. Ona nije samo negativitet »prosvjetiteljstva« u kojem se pojedinci emancipiraju od mišljenja društva i njegovih mnijenja, već ostaje otvorena divljanju Ničeg u bitku sviju bića, te tako »vidi ona Gorgonu iza sviju svjetlucavih slika, u ljepoti cvata osušeni plod, u svim živim bićima klicu smrti, a iznad svega što se raduje danu sjenu prolaznosti. »Heidegger je odgovorio ovom dvoznačnom govoru mišljenja: Upravo je on pokrenuo »jedno razaranje koje potresa temeljima na kojima je izgrađen Zapad. Na nama je da izdržimo istinu koja se skriva u ovom liku užasa. Treći je vid vid demonskog. To je ono nad-ljudsko što vlada u velikim likovima mišljenja, ono »ako poslušate ne mene već logos« koje udaljuje mislioca u daljine nedohvatne njegovim bližnjima. O tome Heidegger ne govori; to govori iz njegova djela. Ovaj pokušaj da se mislioca razumije iz ekstatičke, dvoznačne i demonske moći njegova djela nije, za Finka, nikakvo psihologiziranje. Upravo je Heidegger pokazao da se mišljenje ne da razumjeti iz njegove tobožnje antropologijske uvjetovanosti, jer se događa u jednom mnogo izvornijem području: u odnosu spram svijeta i u razumijevanju bitka. Filozofija probija, kao svjetlo munje u krug svakodnevnog ljudskog samorazumijevanja što se izgrađivalo naraštajima u jednom fosiliziranom odnošenju spram svijeta: »Povijest filozofije tvori krug misaonih iskustava koja su načas zabljesnula, osvijetlila čovjekov dan i tada opet bila zaboravljena i poravnana u jedno približno, opušteno, svačije-i-ničije razumijevanje »bitka.«

Zahvaljujući Finku Heidegger je podsjetio da sve ovo što je o njegovu mišljenju tu bilo rečeno treba smjestiti u bitnu dimenziju svakog mišljenja, naime u njegovu »konačnost«. Ono što ostaje kao otvoreno pitanje, jest sudbina mišljenja:

»Rekao sam: Bezzavičajnost je svjetska sudbina u liku svjetske civilizacije. Čini se da je ova svjetska civilizacija, koju više ne tvori moderni čovjek za sebe, u koju je on »dosuđen« jedno pomračenje ljudskog opstanka. Tako se čini. No bilo

bi pogrešno misliti samo dovde i ne vidjeti više onkraj toga, naime, mogućnost jednog preokreta. No mi ne znamo ništa o budućnosti. Možda će sve završiti u opustošenju. Možda će pak čovjek zajedno sa svojim zaplitanjem u tobož njegove »izrađevine« postati sam sebi dosadan jednog dana i odjednom se početi pitati. Može se dogoditi da opustošenje bude tako dalekosežno da potrebe postanu toliko plitke, da on ni ne nasluti više unutarnji raspad i praznino svog opstanka. Možda se dogodi i drugačije. No, što god se dogodilo: n e s m i j e m o j a d i k o v a t i, m o r a m o p i t a t i.«

Nenad MIŠČEVIĆ

Erich Fromm, Michael Maccoby: *Social character in a Mexican Village*

Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970.

Činjenica je, da više od polovice svjetskog stanovništva živi u selima. Znanstvenici koji istražuju seoski život slažu se u ocjeni da seljaci u raznim regijama svijeta mnogo više podsjećaju jedni na druge, nego što se može reći za njihove sunarodnjake iz gradskih aglomeracija.

Iako selo pripada modernom svijetu i ne može egzistirati ni privredno ni duhovno izvan njega, otpor prema inovacijama toga svijeta je očit, pa mnoga seljačka društva opstoje i dalje u svojoj naglašenoj izvanvremenitosti.

Seljak ostaje nepoznat sve dotle dok se javlja kao ideal ili kao smetnja, kako kaže Maccoby, ali da bismo ga razumjeli, potrebno je shvatiti njegov pogled na život i svijet oko njega, njegove ciljeve i probleme (kako ih on shvaća i osjeća), ali isto tako i činioce koji ga dovode do sukoba sa svijetom koji se naglo razvija.

Potrebno je napomenuti da je veći dio antropoloških studija o meksičkom selu bio uglavnom usmjeren na indijanske lokalne zajednice. Te zajednice imaju znatno drukčiju historiju i kulturu nego zajednice mestizo-stanovnika, koji su mješanci potomaka španjolskih i indijanskih predaka.

Tu činjenicu je zapazio E. Fromm, koji godinama proučava meksičke lokalne zajednice i u suradnji s M. Maccobyjem počeo se posebno zanimati za proučavanje mestizo-sela. Izabrali su selo sa 850 stanovnika, vrlo pogodno da bi se mogao intenzivno istraživati svaki pojedinac.

Meksičko selo nosi obilježja koja su zajednička seljacima bilo gdje drugdje, ali svakako i crte karaktera duboko označene historijom i tradicijom. Stoga sferi univerzalnog seljaštva, moraju se pridodati specifična obilježja.

Knjiga »Društveni karakter u meksičkom selu« je socio-psihološka studija karaktera i u odnosu na mnoga dosadašnja istraživanja sela, donosi jednu neobičnu analizu ovoga segmenta društva.

Osnovna supozicija knjige polazi od mogućnosti ispitivanja teorije društvenog karaktera. Pretpostavlja se, stoga, da je u društvu ljudska energija strukturirana u karakteru, te da je zajednička crta većeg dijela članova grupe (klase) ili čitavog društva. Društveni karakter ih motivira da se ponašaju shodno **izvršavanju** svoje socio-ekonomske funkcije u društvu (pretpostavljajući za to: optimum energije i minimum: nesloge, trvenja, razdora.).

Društveni karakter je rezultat adaptacije ljudske prirode datim socio-ekonomskim uvjetima, a sekundarno teži da stabilizira i (p)održava ove uvjete.

Proučavanje i istraživanje sela u Meksiku imalo je zadatak da opiše karakter seljaka, ili varijetete karakternih tipova, u brižljivom ocrtavanju slabih i jakih njegovih strana, kako bi se mogli univerzalno razumjeti. Zatim, da se utvrde glavni utjecaji u formiranju toga karaktera, činioci u njegovom društvenom i privrednom iskustvu, te u njegovim uvjeravanjima, stremljenjima, u porodičnoj osnovi, a manifestantni su toliko da ih možemo

prihvatiti kao relevantne, jer uobličavaju karakter seljaka.

Na poslijetku, bilo je potrebno odrediti, koliko su duboko u njegovu prirodu usađene crte koje on sâm, kao i mi, priznaje kao problematične: neobuzdanost, alkoholizam, nepovjerenje u sebe, pomanjkanje inicijative i dr. Da li su to uglavnom njegove reakcije na siromaštvo i eksploataciju, izrazi srdžbe ili očaja (koje bi nestale kada bi se prilike radikalno izmijenile) ili su one nastale s vremenom, kroz institucije, oblike odgoja u djetinjstvu, tako da bi se one održale čak i onda kada bi seljak vidio pred sobom put prema boljem životu? — pitaju se autori.

Čini se potrebnim, odmah ukazati na neke osobenosti Frommove vizije »boljeg čovjeka i boljeg društva«: čovjek je znatno uključen u funkcionalne potrebe svoje društvene sredine, stoga njegove mogućnosti bivaju samo djelomično aktualizirane.

U mnogim situacijama nepotpunog ostvarenja svoje prave prirode, čovjek je prinuđen da zadovoljava osnovne potrebe, što u svakome slučaju dovodi do deformacija. Nezadovoljenje potrebe (adekvatno) navelo je Fromma da uvede pojam »patologije normalnosti« a budući da od društvenih uvjeta zavisi zadovoljenje osnovnih potreba čovjeka — potrebno je mijenjati društvo i prilagoditi ga čovjekovoj mjeri.

»Ljudskih situacija« je opća podloga specifičnih ljudskih potreba, a određena je činjenicom da je čovjek produkt prirodne evolucije, dakle, dio prirode, te da istovremeno transcendira prirodu svojim razumom i svojom samosviješću.

Analiza konkretne strukture seoskog čovjeka, sagledana kroz probleme interakcije, detaljno je proučila i definirala posredničku ulogu takvih društvenih agensa, kao što je porodica, socijalni karakter, ideologija i dr., omogućila je autorima da čovjeka postave u prvi plan i odrede ga kao vrhovni zadatak proučavanja.

Studija »Društveni karakter u meksičkom selu« strukturirana je na slijedeći način: u uvodnome razmatranju daje se pregled nastajanja studije, način rada i popis suradnika. Zatim se navodi objašnjenje za čuvanje anonimnosti sela i seljaka koji su bili objekt istraživanja.

U prvom poglavlju govori se o seljaku i njegovom društvenom karakteru, zatim o seljaku kao peonu (poljoprivredniku) i jornalero-u (nadničaru). Povučena je linija razvoja od ranijih razdoblja, kada je seljak bio uglavnom nadničar, a selo i poljoprivreda bez tehničkih pomagala i vrlo skromnom tehnologijom, do današnjih dana kada seljak postaje farmer. Dinamična koncepcija karaktera i društveni karakter seljaka analiziran je različitim pristupima, a pitanja koja su se upotrebljavala prilikom intervjua bila su otvorenog i zatvorenog tipa. **»Meksičko selo«**, naslov je drugog poglavlja. Autori najprije daju opis sela, govore o njegovoj prošlosti i sadašnjosti te se nešto više zadržavaju na pitanju haciende. Zapatina revolucija i opći bunt seljaka, iako krokijem pokazani, snažno su izraženi u ovom tekstu. Završni dio poglavlja donosi vrlo zanimljiv opis duševnog života seljaka.

Slijedeće poglavlje govori o socio-ekonomskim i kulturnim prilikama sela: podaci su dobiveni na osnovu intervjua sa svim muškarcima iznad 16 godina i ženama iznad 15 godina starosti. Navedeni su osnovni podaci za ispitivanje respondenata, zatim socio-ekonomska skala stanovnika razne grupe i njihovo participiranje u seoskim zbivanjima, te religioznost i bavljenje kulturnim aktivnostima.

U dva naredna poglavlja, koja ustvari predstavljaju okosnicu ove studije, govori se o teoriji orijentacije karaktera, kao i o karakternim, socio-ekonomskim i kulturnim varijablama. Navode se razni tipovi karaktera, kao i primjeri produktivne i neproduktivne orijentacije, te »orijentacije u procesu socijalizacije«. Čovjeka treba shvatiti u specifičnom ljudskom kontekstu. Istovremeno čovjek je biološko i društveno biće, ali prije svega ljudsko biće. Karakterističnu orijentaciju koja ima korijen u doživljaju sebe kao robe i svoje vrijednosti kao prometne vrijednosti, Fromm je naziva »trgovačkom orijentacijom« (to je posebno eksplicirano u autorovoj knjizi: »Man for himself«).

Neproduktivna orijentacija karaktera je u tome, što se izvor svega vidi u nečem izvan sebe. Depersonalizacija i praznina ove orijentacije stvaraju u ljudima sve veće nezadovoljstvo i sve veću potrebu za stvaranjem — traženjem novoga, adekvatnijeg načina života. U tzv. »produktivnom karakteru« vidljivo je ostvarenje cilja ljudskog razvitka, što se poklapa s ostvarenjem ideala humanističke etike, jer je to prvenstveno orijentacija na aktivnosti i stremljenja prema jednoj svrsi — razvijanju i ostvarenju cjelokupnog ljudskog potencijala. U Frommovom sistemu, ideja produktivnosti dobiva mnogo širi smisao i odnosi se na jedan specifični način zauzimanja stava prema sebi, drugim ljudima i svijetu oko sebe. To je čovjekova sposobnost da upotrebljava svoje moći i da realizira mogućnosti koje su mu inherentne.

Autori su također vrlo pomno analizirali mješavinu različitih orijentacija, kao i pitanje društveno-političke orijentacije meksičkog seljaka. Kroz karakterne, socio-ekonomske i kulturne varijable autori odgovaraju na pitanje sveukupnog života seljaka. Dade se zaključiti, da tekovine civilizacije koje su prodrle u selo u mnogome su izmijenile globalnu sliku seoskog života, modificirajući pojedina područja života vrlo naglašeno.

Za razumijevanje društvenog karaktera u selu, potrebno je bilo obraditi vrlo osjetljivo područje **Stanje karaktera u djetinjstvu** (poglavlje IX). Pod tim naslovom E. Fromm i M. Maccoby analiziraju slijedeće: pojam i problem infantilizma, rano djetinjstvo, srednje djetinjstvo, seljaka na kraju djetinjstva, zatim vrše komparaciju karaktera djece i mladića. te se osvrću na karakterne faktore u djetinjstvu. Potpuniju sliku stanja u dejtinjstvu dobivamo kroz korelativnu skalu roditeljskog i dječjeg karaktera, odrasle djece, sinova i kćeri.

U posljednjem poglavlju studije koje nosi naslov **Mogućnost promjene: karakter i kooperacija** traži se pravi put suradnje među seljacima kroz nova tehnološka dostignuća i organizacione oblike rada. Navode se i antikooperativni stavovi i raspoloženja i mogućnosti njihovog prevladavanja. Poglavlje završava opisom seoskog omladinskog kluba, njegovom ulogom u društvenom i kulturnom životu omladine.

Proučavajući selo u Meksiku, kroz analizu društvenog karaktera, prihvaćajući briljantnu analizu Marxa da ekonomski uvjeti primarno formiraju psihu pojedinca, te humanizirajući Freudovu psihoanalizu u proučavanju društvenih grupa (bez psihoanaliziranja individualnih članova grupe), E. Fromm i M. Maccoby stvorili su vrlo seriozno naučno djelo, koje nam može poslužiti kao obrazac u daljnjem istraživanju malo poznatog segmenta društva — sela.

Rezultati istraživanja verificirani preko teorije društvenog karaktera u selu, omogućili su relevantne činioce koji mogu koristiti u »proricanju i planiranju socijalnih promjena« u seljačkom društvu, a uklapaju se u već postojeći model poznate Frommove vizije »boljeg čovjeka i boljeg društva«.

Jordan JELIĆ

Leo Kofler:

Technologische Rationalität im Spätkapitalismus

Marxismus Bibliothek, Makol Verlag, Frankfurt/M., 1971.

»Technologische Rationalität im Spätkapitalismus« Lea Koflera unutar »Marxismus Bibliothek« svjedoči orijentaciju prisutnu u širokom krugu njemačkih, posebno frankfurtskih intelektualaca ka »čistom marksizmu«, zasnovanu na učenju o višku vrijednosti, klasnom antagonizmu buržoazije i proletarijata, države kao instrumenta vladajuće klase. Sa ovoga stanovišta proklamira se nužnost socijalističke revolucije sa idealom u D. D. R. Pri tome je široko rasprostranjena metodologija naučnog rada »Argumentationskette«, naime traži se u Marxa i

kasnijih mislilaca potvrda za zaključke a priori.

Leo Kofler je isto tako Savonarolla marksizma obarajući se žestoko, kako na »građansko-nihilističku tehnologiju-ideologiju« tako i na »marksо-nihilističku tehnologiju-ideologiju«.

Bit i jedne i druge, i desne i lijeve »nihilističke tehnologije-ideologije«, leži po autorovom mišljenju, u krivom shvaćanju »tehnologijskog racionaliteta«. Ovaj »tehnologijski racionalitet« — koji Kofler smatra da je moguće sagledati samo u vezi sa klasno-povijesnim i ekonomijskim — mistificira se u shvaćanju tehnike kao entiteta per se. Sve one, koji tehniku i tehnologijski racionalitet u kasnom kapitalizmu poimaju kao unutrašnju logiku stvari baziranu na kalkulatornom umu, na represivnoj civilizaciji, na bitku bića tehnike kao takve, smatra se eksponentima buržoazije, njenim ideolozima, nihilistima i pesimistima.

Tako su proskribirani podjednako Gehlen, Schelsky Adorno, Horkheimer, Marcuse. Fromm, Künzli, a posebno Habermas. Teorijsko utemeljenje za rasudbu o takvim stavovima nalazi autor u nekoliko osnovnih grešaka pretpostavljenih za razumijevanje »tehnologijskog racionaliteta«, kao nečega što nadilazi klasnu strukturiranost: 1. spoznajno teorijski nekritički prenošenje problema tradicionalne filozofije — »transcendentalizam«, »stvar po sebi«, problem prirode i »proizvodnje« u smislu kantovske »transcendentalne apercepcije« i Hegelovog apsolutnog duha« — na pojam rada, 2. I renaprezanje Marxovog problema »postvarenja« i »fetišizma« na autonomnu stvarnost tehnologijskih procesa iz određenih društvenih struktura antagonističke podjele rada, 3. otuda premještanje pojma »klasna vladavina« na »tehnologijska vladavina«, 4. predviđanje široke ideologijske struje unutar i izvan područja »tehnologijski racionalitet«.

Insistiranje na klasno-povijesnoj uvjetovanosti »tehnologijskog racionaliteta« stavlja autora u položaj da ne može promisliti ontologijske pretpostavke osnovnih kategorija, već da sve što nije određeno unutar dva pola antagonizama uzima kao »ideologiju«. Tako će poimanje »tehnologijskog racionaliteta« proglasiti za buržoasku svijest u njezinoj najnovijoj fazi, koja ideologizira slobodu u njenom automatskom tehnologijskom progresu, koji vodi »tehnologijskom gospodstvu«, bez krivnje za svoje klasno gospodstvo. Autor tako smatra da je mistificiranje kapitalističke stvarnosti doseglo najviši stupanj, koji je nemišljiv bez pripadajuće države, tehnologijske dekadentne inteligencije, parazitske elite i formalističko-tehnologijske birokracije (str. 61.).

Fundamentalni nesporazumi sa autorom nastaju u pretpostavkama i utemeljenju pojmova: rad, tehnika, znanost, višak vrijednosti. Naime, ukoliko se rad reducira na konkretno povijesno određenje i otuđenje iz kojega se razumije, onda je za podjelu rada i sve probleme živoga rada kriva buržoazija kao vladajuća klasa, a uz nju su denuncirani intelektualci, kao oni koji stvaralački pridonose toj konstelaciji, a birokracija, kao i parazitska elita smatraju se popratnom pojavom »kasnog kapitalizma«.

Iz ovoga stava deduciraju se i ostali nesporazumi. Tvrđenje npr. da znanost, ne samo da nije osnovna proizvodna snaga društva, već da »kasni kapitalizam« egzistira samo od eksploatacije viška vrijednosti, jer tehnologijske inovacije ne ukidaju višak vrijednosti, već omogućavaju njegovo efikasnije stvaranje.

Ovoj »revolucionarnosti«, koja briše sve građansko, njezine ideologije u »tehnologijskom racionalitetu« i nihilističkom pesimizmu tehnike-ideologije, prigovoriti je da je prekratka, kako u svojem teorijskom utemeljenju, tako i u svojim društvenim reperkusijama. Ako ne pojmimo rad kao fenomenologiju rada u njegovim društveno-povijesnim ospoljenjima i tehniku kao njegov modus, onda se mora privatno vlasništvo ukazivati samo u njegovom juridičkom vidu, a razrješenja problema vidjeti u njegovom političkom ukidanju. Tehnologijska inteligencija, birokracija i parazitska elita su onda derivati kapitalističkog gospodstva. Posljednji, empirijski argument je, da unutar visoko razvijenog kapitalističkog društva (B. D. R.) samo svaki četvrti rad-

nik putuje na dopust, da 90 posto radnika ne posjećuje kazalište.

Uz prigovore autoru na nedovoljnu strogost mišljenja u osnovnim kategorijama, mogli bismo se složiti sa većinom kritike na kasno kapitalističko društvo. Samo nedovoljna strogost utemeljenja osnovnih kategorija dovodi i do nedovoljne strogosti zaključivanja. U cijelom rasponu problema, od standarda do »postvarenja« ako se već ide od društveno-povijesne uvjetovanosti, a posteriori, trebalo bi pitati da li stvaranje »državnog kapitala« znači nešto bitno drugo od »privatnog« da li je tehnika ovisna samo o klasnom, da li se »višak vrijednosti« akumuliran u »općem privatnom vlasništvu« razlikuje od onoga u privatnom.

Obaranje na »građansko«, na »ideologiju« zasniva isto tako jednu ideologiju »revoludionarnosti«, koja nije u stanju da radikalno promisli, pa onda niti ostvari, revoluciju. Ovime se pojmu radničku klasu razriješenom svoje klasne pozicije juridičkim ukidanjem privatnog vlasništva. Ukoliko ova ideologija poprimi šire razmjere, a u intelektualnim krugovima je poprima, znači eo ipso etabliranje građanskoga svijeta u sebi, perpetuiranje otuđenoga rada i razumijevanje tehnike kao oslobađajuće, pod pretpostavkom podruštvovljenog vlasništva. Ta je pozicija bacila anatemu na mnoge marksističke mislioce, koji su pokušavali dublje promisliti bit revolucije.

Instruktivno je pročitati »Tehnologijski racionalitet u kasnom kapitalizmu«, da se u »revolucionarnosti« nasuprot »nihilističkom pesimizmu« raznih provinijencija ne bi konstituirao svijet proklamiran jednakošću od građanske revolucije naovamo, a završio Orwellovim zlogukim predskazanjem: »Sve su životinje jednake, ali neke životinje su više jednake nego ostale.«

Blaženka DESPOT

Werner Marx

Hegels Phänomenologie des Geistes Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«

Vittorio Klostermann, 1971.

Cilj ove studije je, kako kaže i njen naslov, određenje ideje Fenomenologije duha i to u njenom predgovoru i uvodu, Autor u predgovoru precizira svoju metodu rada kao djelu imanentan postupak, za razliku od receptivnih izlaganja koja sa svoje strane mogu biti ili produktivna ili služiti kao podrška vlastitim stavovima.

Obzirom na sam način izlaganja, imanentan, dakle detaljan i sa puno historijskih reminiscencija mi ćemo se ograničiti na prikaz nekoliko osnovnih tema knjige. Svakako dominantna tema knjige je pokušaj, na koji se onda logično nadovezuje čitav niz problema, određenja značenja »prirodne svijesti« u okviru Fenomenologije duha. No prethodno nešto o prvom i uvodnom poglavlju pod naslovom »Povijesna sjećanja«. To je kratki prikaz povijesnog mjesta Hegelove metafizike unutar novovjekovne filozofije, a posebno začetaka ideje Fenomenologije duha u klasičnom idealizmu. Kao što je poznato i Fichte i Schelling su dali jednu povijesnu konstrukciju samosvijesti od njenog početka, od osjetilnosti kod Schellinga i od zora kod Fichtea. I obojici je bilo stalo da pokažu da je identitet čistog sebe-zora samoopažanja. Ja osnova svih praktičkih i teoretskih moći Ja. Tako obojica daju prikaz razvitka svijesti od jednog nesvjesnog zora do refleksije o samom sebi i do spoznaje prvobitnog identiteta. U tom smislu je Fenomenologija preuzela ideju o povijesti samosvijesti, naime, njen prvi dio prikazuje »moći« u njihovom redoslijedu od osjetilne izvjesnosti do samosvijesti, a u okviru čitavog djela do spoznaje subjekt-objekt identiteta i ukidanja razlike između znanja i predmetnosti. Može se dakle reći da je idea-

lizam prije Hegela pokušao genetski prikazati subjekt-objekt identitet. A za to je, prema autoru, od odlučujućeg značenja Kantova teza o transcendentalnoj apercepciji.

Hegel je, naime, u Kantovoj transcendentalnoj apercepciji vidio ideju identiteta mišljenja i bitka, a u knjizi »Glauben und Wissen« i u Kantovoj produktivnoj moći uobrazilje. Tako je u »Znanosti logike« (1812) smatrao da pojam ima strukturu Kantove transcendentalne apercepcije i to isto uvjerenje imao je za vrijeme pisanja Fenomenologije. Naravno, tu postoji i bitna razlika, za Kanta je pitanje čiste samosvijesti bilo pitanje mogućnosti sintetičkih sudova a priori, za Hegela nešto znatno više. Za njega je subjektivitet bilo pitanje koje »logificira« cjelinu bitka i tako dobiva značajke koje je imao logos za grčku filozofiju. Iz toga autor zaključuje da, nezavisno od razlika u tumačenju logosa u grčkoj i novovjekovnoj filozofiji, Hegelova metafizika ostaje u tradiciji filozofije logosa u njenom novovjekovnom značenju odlučujuće određenom od Kanta.

Kao što smo rekli određenje značenja prirodne svijesti je centralna tema knjige. I autor daje na samom početku dva važna ograničenja: 1. termin »prirodna« ne smije biti shvaćen u smislu da Hegel pokušava odrediti neko prirodno stanje čovjeka na pr. u vidu neke antropologije. 2. termin »svijest« ima kod Hegela sasvim precizno značenje, naime, svijest je znajući odnos jednog sopstva spram predmetnosti, dakle jedan dvostruki odnos, spram samog sebe i spram predmeta. To je, kako kaže autor, jedna samorazumljivost Hegelovog doba i njegovog filozofskog obrazovanja. Prirodna svijest je, dakle, u novovjekovnoj filozofiji određena preko svoje »pokretne strukture«, ona je prirodna, jer ima oblik koji je u neposrednom jedinstvu sa njenim cjelokupnim položajem, no upravo se njena »prirodnost« sastoji u tome da se odriješi od tog jedinstva i da se u zavisnosti od povijesnog stupnja obrazovanja pojavi u novom obliku »prirodne svijesti«. Na taj način uviđamo nužnost napredovanja, razvitka prirodne svijesti i dolazimo do pitanja o identitetu pojavnog znanja i prirodne svijesti, odnosno koliko je prirodna svijest kao pojavno znanje predmet čitavog prikaza Fenomenologije. Tu autor dolazi do zaključka, detaljnom analizom koju mi sada ne možemo reproducirati, da pojavno znanje treba shvatiti kao kvalificirani način povijesnog predstavljanja, kvalificiran preko prikaza zakona kretanja i nužnosti napredovanja ka apsolutnom znanju. To ga upravo i razlikuje od prirodne svijesti. No Hegel smatra da prirodna svijest treba preći isti put kao i pojavno znanje, jer će jedino na taj način moći biti u potpunosti ispunjena »povijest obrazovanja« svijesti. Iz tog proizlaze dva slijedeća pitanja: I. na kom se stupnju razvitka zapravo nalazi prirodna svijest na početku svog puta ka apsolutnom znanju i 2. zašto se prirodna svijest mora razvijati do oblika apsolutnog znanja? »Prirodna svijest« u Fenomenologiji je zapravo Hegelu suvremena filozofija koju on najjasnije vidi u njenim »suprotnostima«, »podvojenjima« kao duh i materija, duša i tijelo, vjerovanje i razum, sloboda i nužnost ili kako on kaže kao »apsolutni subjektivitet i apsolutni objektivitet«. To je stanovište razumske filozofije refleksije njegovog vremena, to je njemu suvremena prirodna svijest. Hegel vidi svoj zadatak u Fenomenologiji upravo u prevladavanju te filozofije. »Prikaz znanja koje se pojavljuje« tj. Fenomenologija duha je put koji prirodna svijest treba da napravi do apsolutnog znanja, ili do postanka filozofije znanošću. Tako razvoj »prirodne svijesti« kao »pojavnog znanja« postaje predmet prikaza tj. Fenomenologije. Sada možemo zadatak Fenomenologije označiti kao putokaz prirodnoj svijesti na putu do apsolutnog znanja. Hegel i kaže da »građanin ima pravo da zahtijeva« da se uzdigne do stanovišta znanosti. Međutim, već je i stanovište prirodne svijesti djelomično stanovište znanosti, radi se samo o tome da se to njoj (prirodnoj svijesti) pokaže. Hegel to razvija tako da pokazuje da je element koji čini osnovu znanosti istovremeno ele-

ment prirodne svijesti, naime, samosvijest. Prema tome zadatak Fenomenologije postaje dokaz da je prirodna svijest u svojoj biti, po svom telosu usmjerena na apsolutno znanje.

Sada se pred autora postavlja jedan stari ali još uvijek aktuelni problem u istraživanju Fenomenologije duha, naime njeno jedinstvo. Fenomenologija ima očito dvostruki karakter i to kao prvo ona treba dati »pojam znanosti« u obliku apsolutnog znanja, a posredovanjem apsolutne refleksije i drugo treba Hegelu suvremenu prirodnu svijest uvjeriti da sadrži element znanosti, a u to je možemo uvjeriti pokazujući kako se ona u oblicima svijesti »pojavnog znanja« može razviti do apsolutnog znanja. Prikaz tog puta je povijest iskustva. Prema tome može se postaviti pitanje da li se Fenomenologija dijeli zapravo u jednu znanost iskustva i u jednu znanost duha. Autor smatra da je Fenomenologija od početka do kraja znanost iskustva i znanost duha. Prije nego što je prešao na samu argumentaciju teze autor je pokušao odrediti značenje pojma duh. Najjasnije određenje pojma nalazi se, po autoru, u »Enciklopediji filozofskih znanosti« (1830.) u uvodu trećeg dijela, Filozofija duha § 385 dodatak »Duh je bitno samo ono što on o samom sebi zna. Prvo je on samo duh po sebi; njegovo postajanje-za-sebe (Fürsichwerden) čini njegovo ozbiljenje u tom se određenju sadrži slijedeće: pojam duha označava jedan čin naime, onaj pojmljenja samog sebe, svoje prirode i u tom pojmljenju leži njegovo samoozbiljenje, tj. ozbiljenje njegovog pojma. Dakle, najviše određenje duha je njegov idealitet. »Duh kao ideja ukida drugo biće i pri tome se iz tog drugog vraća k sebi« W. Marx. str. 75. Nakon određenja pojma duha autor u četiri točke pokazuje kako je Fenomenologija istovremeno znanost iskustva i znanost duha. 1. § 17 Uvoda određuje cijelu Fenomenologiju kao »čitav sistem iskustva koje svijest pravi o samoj sebi« i kao »čitavo carstvo istine duha«. To znači subjekt čitavog iskustva je svijest i duh, ili duh kao svijest. Znanot (Sistem) ima kao svoj predmet to iskustvo, pa je znanost duha znanost iskustva svijesti. To je ponovljeno u §36 Predgovora gdje se kaže da je Fenomenologija »Sistem znanosti iskustva« a znanost koja prikazuje sistem »Znanost iskustva koje stvara svijest«. Tu je, dakle, identitet sasvim jasno izražen.

2. §17 Uvoda preciznije određuje osobitost Fenomenologije time da se u njoj svijest u svojim različitim oblicima pretvara u logičke momente. A to važi za svijest kao znanost iskustva i za onu koja je »čitavo carstvo istine duha«. Ista se potvrda nalazi u §36 Predgovora. Duh u svojoj iskonskoj podjeli na znanje i predmetnost je duh u svom subjektivnom odnos spram sebe, kao refleksija, i kao onaj kome je nešto vanjsko suprotstavljeno. Na početku on to zna kao jedan od njega nezavisan oblik, no na kraju kada se duh vraća iz svog otuđenja to apstraktno postaje »vlasništvo svijesti«. 3. §17 Uvoda također pokazuje dvostepeni cilj čitavog kretanja iskustva. Za prirodnu svijest kao pojavno znanje cilj je ukidanje prirodnosti i oslobađanje od onog stranog. Za prikaz tog kretanja cilj je da ono kao prikaz iskustva u knjigama A, B, C. dođe do apsolutnog znanja. Tako je prvi stupanj cilja prirodne svijesti tada dostignut kada je »pojava« isto što i njena bit. no još uvijek ne shvaćena bit. To se poklapa sa prvim stupnjem cilja prikaza koji počinje tada kada i »zbiljska znanost duha«, a to je odjeljak VI. Fenomenologije. Krajnji cilj prirodne svijesti je shvaćanje njene biti, a to se opet poklapa sa prikazom apsolutnog znanja. Dakle, čitavo se vrijeme radi o jednom prikazu koji se odnosi na iskustvo svijesti koje stalno napreduje k istinskoj egzistenciji.

4. Fenomenologija je isto tako od samog početka i znanost duha, a to se može najbolje verificirati time da se duh pokazuje kao »sebe samo noseće apsolutno realno biće«. (F. D. str. 314.) Tu se eksplicitno kaže da su svi dosadašnji oblici svijesti bili »apstrakcije« duha i da se zapravo radi o načinima na koje se duh u svojim »momentima« analizirao! Time je i izričito rečeno da je »izlaganje« tih momenata

upravo pretpostavka za egzistenciju duha.

Na kraju ćemo se osvrnuti na još jedno pitanje koje autor osvjetljava, a koje nam se čini interesantnim. Radi se, naime, o ulozi fenomenologa u kretanju Fenomenologije duha. Ta je analiza dosta iscrpna, detaljna i zahtijevalo bi previše prostora njeno cjelovito prikazivanje pa ćemo je mi reproducirati u obliku konciznih teza samog autora.

1. Fenomenolog je, tako se pokazalo u toku analize, onaj koji pojavno znanje uzima ili pokreće na put. 2. On je inicijator kretanja povijesti iskustva i time dijalektike iskustva povijesti. 3. Zahvaljujući svom superiornom znanju on vidi dijalektičko kretanje iskustva i kategorije nužnosti koja mu je u osnovi i koja omogućuje egzoterični prikaz i time ga »opravdava« spram prirodne svijesti. 4. Za fenomenologa je pozitivni rezultat tog iskustva povijesti sinteza. 5. On može biti ukazivač puta za pojavno znanje.

Zadnje poglavlje bavi se pitanjem značenja ideje Fenomenologije duha za razumijevanje filozofije nakon Hegela. Tu je više-manje u obliku teza dat povijesni odnos spram ideje Fenomenologije od mladohegelijanaca do predstavnika kritičke teorije i Heideggera.

Ovo je, kao što smo na početku napomenuli, samo koncizan i formaliziran prikaz osnovne teme knjige. Međutim ona obiluje suptilnim analizama niza važnih pitanja na pr. pojma samosvijesti u novovjekovnoj filozofiji, razlika između razumske i apsolutne refleksije, pitanja predmetnosti itd. No općenito se može reći da je to i glavna vrijednost i eventualno mana ove knjige. Ona je vrlo stimulativna, razvija diskusiju o mnogim pitanjima i pisana je na visokom stručnom nivou. Međutim, to je naš dojam, upravo ta obilnost problema i historijskih reminiscencija čini je nedorečenom, a to se osobito može reći za zadnje poglavlje. Tako nekada čitavi dijelovi imaju karakter teza koje bi se, naravno i mogle i trebale znatno opširnije razraditi.

Goran GRETIĆ

H. G. Gadamer:

Hegels Dialektik,

J. C. B. Mohr, Tübingen 1971.

»Pet hermeneutičkih studija« o Hegelu predstavlja, po autorovim riječima, rezultat jednog dugogodišnjeg istraživanja Hegelove filozofije, temeljenog prije svega na prepoznaji grčkog »supstrata« u njegovu djelu. Njihovu jezgru tvore tri studije (Hegel i antička dijalektika, Hegel — izokrenuti svijet i Ideja Hegelove logike) koje komentiraju »Znanost logike« i »Fenomenologiju duha« i kojima su dodane dvije više-manje prigodne studije o godinama Hegelova boravka u Heidelbergu i o odnosu Hegela i Heideggera. Zadržat ćemo se ovdje na dvjema najzaokruženijim i najzanimljivijim tekstovima: na studiji o grčkim elementima u Hegela i na studiji o »Logici«.

Da bi se ocijenio doseg onog što je rečeno u ovim dvjema studijama, potrebno je, imati na umu nekoliko činjenica o općenitom interpretativnom okviru unutar kojeg su one smještene: Heideggerovo otkriće bitne veze bitka i vremena imalo je dalekosežne posljedice za čitav jedan tip hermeneutičkog pristupa filozofiji. Ono je odredilo vrijeme kao obzor spoznaje bitka i indeks ljudske, misaone i filozofijske »konačnosti« i ograničenosti. Kao što u nekih marksističkih autora »pripadnost klasi« predstavlja transcendentalni okvir spoznaje i način na koji je ona određena i ograničena, tako u Heideggera i u mnogih hajdegerijanski nastrojenih mislilaca pripadnost određenom razdoblju (npr. pretsokratskom, »metafizičkom«, »planetarnom«) određuje bez ostatka filozofijsko mjesto pojedinog mislioca ili pojedinog djela. Zadaća se tumačenja onda sastoji u doznačivanju razdoblja »povijesti bitka« određenoj misli: Platonova se misao iscrpljuje u »podjarmljivanju« istine ideji, Leibnizova u afirmaciji subjekta predodžbe itd. Sam je Heidegger više puta pokušavao prevladati nedostatke takvog pristupa tumačenju tražeći

u djelima mislilaca metafizike one »momente« po kojima njihovo djelo ne samo markira određenu epohu u povijesti metafizike već ujedno stremi prevladavanju, »pregaranju«, same metafizike. Klasična je u tom smislu npr. njegova analiza druge knjige Aristotelove »Fizike«. Gadamerove studije o Hegelu nalaze upravo na tragu takvih pokušaja: radi se naime o tomu da se odredi Hegelovo mjesto u povijesti metafizike, njegova veza s antičkim počecima filozofije i izbor po srodnosti koji ga je uz te početke vezao i da se na kraju pokaže koliko je on ukazao na put i izlaz »iz« metafizike.

Za Gadamera Hegel nije čudovišni mislilac spekulativnog totalitarizma, niti je za nj dijalektika nužno metodologija otuđenja. Hegel je tu sugovornik jednog d i j a l o g a, jednog interpretativnog razračunavanja, pronicanja, prisvajanja i refleksije: iz njegova djela govori daleki od-sjaj platonističke dijalektike i sjaj jedne filozofijske tradicije i »povijesti djelovanja« u kojoj smo i sami ukorijenjeni i koju bi bilo uzaludno pokušati »preskočiti« kao što je uzaludno pokušati izbjeći vlastitu sjenku.

Prva je velika tema razumijevanja Hegela odnos njegove i antičke dijalektike. On sam vidi svoje mišljenje kao preuzimanje i »ukidanje« grčke filozofije u spekulativnoj znanosti, preuzimanje napose problema Kretanja, jednog od temeljnih pitanja kasne Platonove dijalektike. Tri su momenta karakteristična za Hegelovu dijalektiku i sva su tri prepoznatljiva u grčkoj tradiciji: prvo, da je mišljenje mišljenje sebe sama ili nečeg na sebi samom, drugo, da je ono kao takvo nužno mišljenje-ujedno protuslovnih odredbi i treće, da je jedinstvo tih odredbi istinsko sopstvo, kao mjesto njihova ukidanja. Međutim, Hegelovo samorazumijevanje i njegovo razumijevanje antičke dijalektike (u »Povijesti filozofije«) nedovoljno je i čak pogrešno kad se radi o toj vezi. Njegovo je tumačenje Platona i Aristotela isforsirano i sračunano na pošto-poto poklapanje s njegovim vlastitim uvidima o dijalektici i mišljenju mišljenja. Ipak, iza svih tih »pogrešaka« krije se jedan ispravan uvid: bit je Platonova naučavanja o Logosu što je apstraktno suprotstavljanje bitka i ničeg karakteristično za elejsku školu ovdje prevladano u supripadnosti istog i drugog, što je tako omogućena dijalektika jednog i mnoštva. Svaki je Logos, svaki govor i svako mišljenje sveza jednog i mnoštva, istog i različitog, istinitog i lažnog, splet iza kojeg počiva utemeljujuće jedinstvo stvari same. Slično stoji stvar s Aristotelovom naukom o umu: konvergencije i divergencije tvore ovdje jedan zamršen historičarski i filozofijski problem, koji kao i u slučaju Platona Gadamer slijedi sa začudnom akribijom da bi završio esej s onim što leži u temelju: »jezički instinkt«, smisao za logos u njegovu konkretnom liku koji je zajednički Hegelu i Grcima. Time prispjevamo u samo središte Gadamerova zanimanja za Hegela i do teme studije o »Ideji Hegelove logike« u kojoj pitanje o srodstvu dobiva svoj puni odgovor.

Studija započinje s analizom Hegelova samorazumijevanja. Hegelova tvrdnja da je on ujedinio subjektivnu filozofiju Fichteovu sa Schellingovom filozofijom prirode ne da se održati. Njegov je posao zapravo bio, u odnosu na prethodnike, radikalizirati Fichteov uvid u razliku transcendentalnog i empirijskog jastva: »Hegel je dokazac da je čisto ja Duh«. U »Fenomenologiji duha« izložen je proces katarze kojim empirijsko jastvo dospijeva do svog transcendentalnog temelja i tako utemeljuje znanost dijalektike: »iz samoprosvjećenja svijesti o sebi samoj nadaje se svjetlo u kojem stoji sve što je istinito«. Da bi se ova dijalektika razumjela, kaže dalje Gadamer, potrebno je imati na umu prasliku Platonove nauke o logosu koja je poslužila kao uzor, doduše samo kao formalni uzor, znanosti logike. Sama je ideja očišćenja, katarze, mišljenja od svekolikog empirijskog tereta platoničkog podrijetla. No to nije jedini i glavni doprinos Platonov: mnogo je važniji uvid u »ispreplitanje ideja (symploke noematon)« izložen u Platona na jedinstvu istog i različitog. »Istina Platonova Parmenida jest da je logos uvijek jedan kompleks ideja uzajmični njihov odnos.« Upravo su takozvana »određenja refleksije« najbolji primjer za

sklop ideja: identitet ne znači ništa bez razlike, materija bez forme itd. Platon sam nije u »Sofistu« razlikovao ove odredbe od ontologijskih i kozmologijskih pojmova tako da mu Bitak, Nebitak, Istost, Drugost, Mirovanje i Gibanje tvore svi zajedno elemente logosa. »I upravo ovdje se nadovezuje Hegelov zahtjev. Za njega su predmeti i refleksivni pojmovi samo različiti stupnjevi jednog te istog razvitka: pojmovi bitka i pojmovi biti nalaze svoje ispunjenje u nauci o pojmu.« Tako nastaje ideal jedne univerzalne znanosti logosa čiju veličanstvenu skicu tvori »Znanost logike«.

Temeljna je razlika »Fenomenologije duha« i »Znanosti logike« što je u potonjoj izloženo samokretanje ideje. neovisno od izvanjskog kretanja mišljenja koje je još nazočno u »Fenomenologiji«. Kako je takvo samokretanje moguće? Radi se prije svega o tomu da se objasni prvi korak, prijelaz iz bitka u ništa i bivanje koje nastaje iz toga. Gadamer staje tu na Hegelovu stranu i dokazuje opravdanost njegova zahtjeva pokazujući da Hegel nije započeo logiku s »bitkom« i »ničim« kao odvojenim pojmovima među kojima bi naknadno trebalo naći posredovanje (koje onda može biti samo posredovanje jedne izvanjske refleksije) već da je jedini istinski početak logike »bivanje« na kojem onda Hegel razlikuje kao apstraktne momente bitak i ništa i njihovom analizom započinje izlaganje. Bitak i ništa javljaju se samo kao momenti strukture bivanja, kao krajnje točke postajanja i propadanja — ono što je prvo jest »genesis eis usian«, »Werden zum Dasein«. Ne dospijeva bitak u kretanje (takva bi teza bila vodila u dobro znane aporije) već je bitak samo *prvi i najapstraktniji moment na kretanju*. Na početku je samokretanje mišljenja.

Nakon što je tako opravdan metodologijski postulat dijalektike pita se Gadamer o njenoj stvarnoj »istini«. »Pitanje je može li se uvjerljivo obrazložiti zadaća koju Hegel postavlja pred transcendentalnu logiku kad se on sam poziva na tzv. prirodnu logiku, koju nalazi u logičkom instinktu jezika.« U jeziku kao mediju otkrivenosti stvari nazočna je tendencija uma za opredmećivanjem. Sa stajališta uma jezik je latentno logičan, kryptoracionalan, pred-umski ali takav da ujedno teži svom umstvenom, logičkom liku. Gadamer dovodi u pitanje upravo ovo stajalište: »Pojam nije oruđe našeg mišljenja već naše mišljenje ima da slijedi jezik i nalazi u prirodnoj logici jezika svoj pralik. Upravo stoga predstavlja zahtjev logike da se mišljenje tematizira kao čisto mišljenje jednu nerazrješivu aporiju. .. Uistinu je naša ljudska priroda toliko određena konačnošću da i fenomen govora i mišljenja koje ga pokušava prestići treba stalno da bude viđeno sa stajališta zakona ove konačnosti. Za takvo stajalište govor nije jedna prolazna faza misaonog uma, koji se dovršava u punoj prozirnosti promišljenog. On nije prolazni i prevladani medijum mišljenja ili njegova ljuska. Njegova se bit uopće ne svodi na zgoljno objavljivanje promišljenog. Naprotiv, misao dobiva svoju određenu opstojanost tek onda kad biva zahvaćena u riječ. Tako se pokazuje dvosmjernost gibanja govora: on je usmjeren k misli, ali on se isto tako vraća iz nje kao vraćanje sviju postvarenja u skrivajuću-čuvajuću (bergende) moć riječi. »Bit je govora 'Lichtung' kao skrivajuće otkrivanje.

»Zaborav« u koji je uronjena Hegelova dijalektika jest dakle zaborav jezika, govora (Sprache). Upravo ovdje pokazuje Gadamerov pristup svoj puni doseg. Umjesto da se zadovolji kritikom Hegela i da pitanje tretira kao riješeno, on traži u Hegelu samom mjesto na kojem je filozof nadmašio sebe sama, transcendirao u svojoj »apsolutnoj refleksiji« spram njenog temelja, govora. To mjesto, po Gadameru, jest analiza tzv. spekulativnog stavka: »Spekulativni stavak održava se u sredini između tautologije i samoukidanja u beskonačnom određenju svog smisla i *u tome leži najveća aktualnost: spekulativni stav nije toliko iskaz koliko jezik*«. Spekulativni je stav jezik, samostalan »koliko i lirska pjesma« i isto toliko potrebit objašnjenja. jezik koji se odnosi na jednu cjelinu istine, a-le-theiae, ne imenujući je. Tako se unutar »logičke tendencije ref-

leksije i u njoj otkriva jedna istinska re-fleksio, jedna povratna težnja koja vraća misao u govor, u jezik umjetničkog, u istinu kao otkrovitost. Opće postvarivanje i popredmećenje, rad logičkog u logosu, kraj jednog puta što onda i sam okončava u likovima rasapa, nalazi tu svoj komplement: od-sjaj (reflexio) u istinu. »U Hegelovoj refleksiji u sebe, koja se razvija kao logika, leži očuvanje jedne istine koja nije istina jedne svijesti i njene suprotnosti, tj. nije po svojoj intenciji prisvajanje onog što se pokazuje, već upravo u sebi ukida takvu jednu refleksiju kao izvanjsku. »I dalje«: »Ne upućuje li logika pojma koji sam sebe razvija onkraj sebe same, u prirodnu logiku jezika?« Ovdje se susreće istinski temelj Hegelova izbora po srodnosti: kao što je Platon na početku, tako on na kraju upućuje na istinu govora koja zasniva istinu umskog logosa.

Citiramo kraj eseja: »Što god popredmećujuće mišljenje radikalnije misli sama sebe i time razvija dijalektiku iskustva, to jasnije upućuje ono na nešto što ono samo nije. Dijalektika treba da se vrati u hermeneutiku.«

Ono što ostaje dakle, utemeljeno je u jeziku. Istraživanja o grčkoj filozofiji pogotovu najnovija, pružila su dovoljno dokaza o jezičnoj utemeljenosti Platonove i Aristotelove filozofije. Takav jedan posao za Hegela tek predstoji i tek na njegovu kraju bit će moguće apodiktički tvrditi da se dijalektika može bez ostatka »vratiti« u hermeneutiku. Gadamerov esej tu je tek skica i naznaka. Bez sumnje, njegova kritika ima značajnih prednosti pred mnogima koje su Hegelu bile upućivane u devetnaestom stoljeću. »Život«, »egzistencija«, »činjeničnost«, »nadbitkujuće biće« i slični konkurenti Hegelova apsolutnog duha pate od nedostatka da su Duhu izvanjski i da mu se kao jednostavan drugobitak suprotstavljaju: tako apsolutnoj refleksiji što je duh vrši u odnosu spram sebe i svoje drugotnosti nije teško asimilirati ih — govor odnosno jezik, je naprotiv utemeljujući medij mišljenja i refleksije unutar kojeg se oni zbivaju. No tko ili što govori u govoru govora? S ovim pitanjem prestupamo granice Gadamerove knjige o Hegelu — prekoračenje koje uostalom ove studije i zahtijevaju.

Ako niti Ja niti Drugi niti »Tekst« nije subjekt govora, već je govor beskrajni raz-govor govora sa samim sobom, ako dakle bit hermeneutičkog govorenja nije niti poriv za spoznajom (funkcija Jastva) niti pogođenost riječju sugovornika (funkcija Drugog odnosno Teksta), zašto je onda ljudska konačnost toliko fundamentalno vezana za jezik da se jedino iz njega i u njemu pokazuje i dokazuje? Ako je jezik pak »djelo« čovjeka, makar i kao sudionika i sudjelatnika bitka, ako je bit hermeneutike otvorenost stvaralačkog tubitka za svijet a preko jezika kao njegovog čina, zašto je onda ova ista konačnost odabrala upravo jezik da se u njemu otjelovi, zašto je u tom »spletu istog i drugog« izgovorila svoju upućenost na svijet? Ako je govor pak govor bitka naprosto, pitamo onda jedno (možda nedopušteno) pitanje: zašto se bitak uopće iskazuje i govori?

Bez obzira kako glasio odgovor na ova pitanja, susret hermeneutike s Hegelom vjerojatno je jedan od najplodnijih njenih susreta. U luku što ga je Gadamerovo mišljenje opisalo, od »Platonove dijalektičke etike« do »Hegelove dijalektike« traje i tka se gotovo pola stoljeća ovaj razgovor možda sudbonosan za filozofijsko mišljenje: razgovor i govor hermeneutike i dajalektike.

Nenad MIŠĆEVIĆ

A. J. Ayer

The Origins of Pragmatism

Macmillan 1968

Russel and Moore
The Analitical Heritage

Harvard University Press 1971.

Još 1957. godine održao je Alfred Jules Ayer na sveučilištu u Londo-

nu četiri predavanja pod naslovom »Pragmatizam i analiza«. Ovo je ujedno i tema njegovih najnovijih knjiga. Odustavši od prvotne namjere da sve obuhvati u jednom djelu, jer mu se problematika ukazala kao mnogo opsežnija i složenija nego na prvi pogled, Ayer je najprije objavio knjigu »The Origins of Pragmatism« kao rezultat svog bavljenja filozofijom dvaju američkih filozofa, Peircea i Jamesa, a tri godine kasnije pojavila se i knjiga »Russel and Moore: The Analytical Heritage« u stvari gotovo neizmijenjena predavanja koja je održao 1970. godine na Harvardu. Sudeći po naslovima, a i letimično pregledavajući sadržaj, činilo bi se da se radi o djelima koja tretiraju povijest filozofije. Vjerojatno je stoga Ayer već u predgovorima obiju knjiga napomenuo da mu nije bilo najviše stalo do toga da vjerno interpretira i slijedi mišljenje određenog autora, već je nastojao da razvije svoja vlastita rješenja nekog pitanja i da naznači nove pravce razmišljanja. U obje knjige Ayer se koncentrirao isključivo na logičku i spoznajno-teoretsku problematiku, a jedino usputno su dotaknuta ili spomenuta pojedina pitanja s područja etike, psihologije, filozofije matematike itd.

U knjizi o dvojici američkih filozofa Ayer najprije govori o Charlesu Sandersu Peirceu, koji i jest začetnik pragmatizma iako se ovaj pojam redovito vezuje uz Williama Jamesa. Sam Peirce je poslije nego što su se James i Schiller nazvali pragmatistima promijenio ime svoje doktrine u pragmaticizam nadajući se da je taj naziv »dovoljno ružan da bi bio siguran od otimača«. Koliko se on razlikuje od Jamesa možda najviše dolazi do izražaja u njegovom razmatranju pojma vjerovanja (belief). Peirceov pragmatizam u spoznajnoj teoriji ne sastoji se u izjednačavanju korisnog i istinitog (James), već između ostalog u tome što vjerovanje definira kao spremnost da se nešto učini. Kasnije Peirce uvodi i teoretska vjerovanja koja su više očekivanje događaja, nego spremnost za akciju. Čak i ovako ispravljena definicija po Ayerovom mišljenju ima dosta nedostataka jer se vjerovanje u odnosu na prošle događaje ne može uvrstiti u bilo koju od dvije kategorije (praktično ili teoretsko), a da to ne izgleda sasvim neuvjerljivo. Zanimljivo je da Peirce misli da cilj ljudskih nastojanja nije istina, već učvršćivanje vjerovanja. Drugim riječima važno je da čovjek misli da je nešto istinito, bez obzira da li ono to jeste ili nije. Čini se da se tu krije logička pogreška, jer ljudima je upravo stalo da dođu do istine, ali za to nema drugog načina nego da se o nečemu misli da je istinito. Vrlo je interesantno Peirceovo navođenje četiri metoda za učvršćivanje vjerovanja od kojih, ne zna se iz kog razloga, treba preferirati naučni metod, a uostalom ostaje nejasno i zašto Ayer misli da je sve to pisano s ironijom.

Ono što bi, kako se Ayeru čini, šokiralo neke moderne filozofe je to što Peirce odvaja upotrebu i značenje riječi. On naime tvrdi da se riječ može upotrijebiti na više inkompatibilnih načina a da ima isto značenje. Stavovi koji se ne odnose na činjenice, već na uređenje činjenica dobivaju istinosnu vrijednost zavisno od toga kako raspoređujemo činjenice, a ne od nečega izvan nas. Tako i »esse est percipi« nije empirijski sud, već stav logičke sintakse. Ayer pronalazi mnoge poteškoće u ovoj teoriji, osobito u definiciji značenja, nalazeći njenu veliku sličnost sa fizikalističkom verzijom principa provjerljivosti koji je inače i on zastupao u svojoj prvoj knjizi »Language, Truth and Logic«. U istoj knjizi Ayer je pisao da je problem indukcije fiktivan, jer se svaki pravi problem dade bar potencijalno riješiti. On kritizira i Peirceov pokušaj »opravdanja indukcije« koji se sastoji u tvrdnji da induktivni postupak »na dugu stazu« mora dovesti do uspjeha. Upravo ovo određenje »na dugu stazu« znači da u beskonačnom broju datih slučajeva broj ispitanih slučajeva također mora biti beskonačan, a u konačnom broju slučajeva ovo određenje propisuje potpunu indukciju koja je u stvari dedukcija. U vezi s ovim problemom Ayer se pita da li je moguće predviđati buduće događaje bez prihvaćanja indukcije i navodi dva moguća puta. Jedan od njih je kontraindukcija (Ayer piše o tome već u »Problemu spoznaje«) ili »greška na ruletu u Mon-

te Carlu«, a sastoji se u očekivanju suprotnog od onog što se do sada događalo. Tako, svaki put kad sunce izađe treba smatrati da je sve vjerojatnije da se slijedeći dan neće pojaviti. Osim empirijskih prigovora, koji u ovom slučaju i nisu prigovori, krije se ovdje i logička pogreška u teoriji vjerojatnosti. Sve ovo, kako i Ayer kaže, ne može smetati da 'to bude razmatrano kao moguće racionalno postupanje. Drugi način ponašanja bio bi onaj koji ne vodi računa o prošlosti ili »princip onoga koji gleda u kristalnu kuglu«, a bazira se na intuiciji. Ayer posve uvjerljivo pokazuje da je svaki od ova dva puta besmislen ako je do krajnosti zaoštren, a formuliran u blažem obliku svaki od njih je nužno manje uspješan od indukcije.

Glavni Peirceov prigovor determinizmu je da ukoliko bi važili samo mehanički zakoni ne bi bilo razvoja ni evolucije, jer u mehanici antecedens proizvodi sličan konsekvens. Šta više, mehanički procesi su reverzibilni i po njima ne bi bilo razlike između prošlosti i budućnosti. Zbog toga se nešto mora događati slučajno. Ayer kritizira Peircea što iz postojanja slučaja izvodi postojanje slobodne volje i moralne odgovornosti. Čovjek koji se ponaša po slučaju prije će nam izgledati kao luđak, nego kao moralni agens (»Philosophical Esseys«, London 1954. p. 275), i ne možemo biti zadovoljniji ako smo igračke prirode, nego ako smo njeni zatvorenici (»The Origins of Pragmatism« p. 111). Na kraju Ayer izlaže vrlo kompliciranu i složenu Peirceovu teoriju znakova i njegovo učenje o kategorijama, a o svemu ovome nemoguće je dati neki površan prikaz. Karakterističan je razlog koji Ayer navodi zbog čega neće ulaziti u probleme Peirceove metafizike, naime zato što »to predstavlja prije izbor slike svijeta, nego skup filozofskih teza koje bi mogle biti napadnute ili obranjene racionalnom argumentacijom«.

Započinjući razmatranje filozofije Williama Jamesa Ayer se susreće sa onom njegovom teorijom koja je izazvala najviše diskusija, a to je identificiranje istinitog i korisnog. Još je Moore 1908. godine u prikazu Jamesove knjige »Pragmatizam« pisao da je njegova teza evidentno lažna ako poistovjećuje istinito i korisno, a ako tvrdi da je većina istina korisna, onda je ta teza istinita, ali trivijalna. Ayer, naprotiv, misli da po Jamesu identičnost istine i koristi važi samo u etičkim i estetičkim sudovima, dok u ostale dvije sfere, apriornih i empirijskih stavova postoje drugi kriteriji istinitosti. Ayer dalje navodi primjedbe koje pokazuju da čak i samo u okviru etičkih i estetičkih stavova postoje ogromne teškoće da se ovaj princip učini vjerojatnim.

Najveći dio poglavlja o Jamesu posvećen je njegovom radikalnom empirizmu. Ayer komentira i nadopunjuje Jamesove postavke o tome kako se dolazi do pojma prostora i vremena jer to predstavlja preduvjet razumijevanja subjekta (teorija ličnog identiteta) i objekta (konstrukcija fizičkog svijeta). James slijedeći Humea negira postojanje supstancije koje smo navodno svjesni kad mislimo o sebi. Ne postoji nešto što bismo nazvali dušom i što nije sastavljeno od naših iskustava. Ayer polazeći od Jamesovih izvoda uvodi nove pojmove koji označuju odnose među iskustvima (srodnost, susjedstvo, suprisutnost, osjetilni kontinuitet) i pokazuje da se teorija ličnog identiteta ne može izvesti navođenjem odnosa između iskustava, već da je potrebno prihvatiti kao uvjet i pojam tjelesnog kontinuiteta. Ovo je ujedno i jedan od najozbiljnijih prigovora Jamesovom neutralnom monizmu, a ostaju i nebrojene teškoće u vezi s mogućnošću reinkarnacije i pojave da dvije ili više ličnosti postoje u istom tijelu, odnosa pojedinog iskustva i tjelesnog osjeta itd. Ayer navodi sedam slučajeva u kojima se za dva iskustva može reći da pripadaju istoj ličnosti, ali sve u svemu ova teorija izgleda da je daleko od toga da je dovedena do kraja. S druge strane se postavlja pitanje konstrukcije fizičkog svijeta. Ayer stoji na stanovištu da nije moguće svaku rečenicu o fizičkim objektima prevesti u rečenicu o našim iskustvima. Odbacujući dakle fenomenalizam on napominje da je jedino moguće našu koncepciju fizičkog svijeta izložiti kao teoriju s obzirom na naša iskustva. A to drugim riječima znači da su svi stavovi o fizičkim ob-

jektima rezultati induktivnog zaključivanja s čime bi se u principu i trebalo složiti. Problem je onda u tome da se razjasni na koji se način iz termina »Čistog iskustva« formira pojam fizičkog objekta. Ayer uvodi nedefinirane pojmove »qualia« i dvije vrste stavova (o iskustvu i o fizičkim objektima) od kojih prvi one druge ne impliciraju već samo podržavaju. U vezi s tim osobito su zanimljiva Ayerova rješenja pitanja privatnosti ili javnosti qualia i privatnog jezika što u mnogome olakšava logičku konstrukciju izvanjskog predmeta. Uopće, poglavlje o Jamesu najviše karakterizira prevladanje psihološke problematike (Ayer čak komentira i James-Langeovu teoriju emocija), a ono je osim toga i najteže za razumijevanje.

Knjiga o dvojici engleskih filozofa sa djelom o porijeklu pragmatizma zaokružuje tematiku anticipiranu još u spomenutim Ayerovim predavanjima od prije petnaest godina. Uz navođenje glavnih podataka iz Russellove biografije i dajući letimičan pregled njegovih važnijih spisa, Ayer govori o njegovom osobitom načinu filozofiranja i uspoređuje ga s Mooreom. Iako se ne slaže s Broadom, Ayer ipak citira njegovu primjedbu da Russell izlaže različit filozofski sistem svakih nekoliko godina nasuprot Mooreu koji nikad uopće ne izlaže niti jedan. Ayer se na početku bavi problemima vezanim uz Russellov pojam klase (dilema između intenzionalnog i ekstenzionalnog tumačenja, Russellov paradoks, pitanje praznog skupa, definicija broja) naznačujući usputno, ali posve jasno osnovni pravac izvođenja matematike iz logike. Izlažući moguća rješenja nekih od ovih problema sugerirana u teoriji tipova Ayer iznosi i jedinu svoju primjedbu koja ako nije površna, nije, kako i sam priznaje, ni fatalna po Russellovu teoriju. U poglavlju o Russellu najviše značaja pridano je njegovoj poznatoj teoriji deskripcija. Ayer pokušava da dokaže kako ova teorija može ostati neprimijenjena ako se i odbaci Russellovo učenje o imenima, odnosno da su teorija deskripcija i teorija imena logički neovisne. Ayer ide dalje od Wittgensteina koji je sasvim uvjerljivo pokazao neodrživost mišljenja da je značenje imena sadržano u njegovom nosiocu, jer on ne kritizira jedino postojeću teoriju imena, već stavlja uopće u pitanje nužnost postojanja imena. Njegova je teza da sve funkcije imena potpuno uspješno mogu izvršavati i deskripcije. Od dvije uloge koje Russell pridaje imenima, ukazivanja na supstanciju a ne na predikate, i orijentacije Ayer tvrdi da prvu funkciju niti sama imena ne uspijevaju da obave dok su za drugo dostatne i deskripcije. Jednostavnije rečeno sve se svodi na to da je moguće da postoji jezik samih predikata bez ličnih imena koji bi adekvatno opisivao stvarnost. Ono što Ayer smatra nedostatkom, a Russell prednošću u eliminiranju vlastitih imena je što taj postupak mora pretpostaviti nužno važenje principa jedinstva nerazlučivog (the principle of the identity of indiscernibles). Iako je sam naklonjen tome da ovaj princip smatra nužnim Ayer priznaje da za to ipak nema konkluzivnog dokaza (»Philosophical Essays« p. 26—35). Vrlo su zanimljiva i završna raspravljanja o odnosu teorije deskripcija i običnog jezika.

Ayer u nastavku iznosi osnove Russellovog logičkog atomizma; konstrukcija fizičkog objekta iz sensibilia naznačena je samo u skici u vezi s čim Ayer upućuje na svoje izvode iz knjige »The Origins of Pragmatism«. Dalje se govori o odnosu pojedinačnog i općeg, odnosu suda i tvrđene činjenice, zatim o Russellovim teorijama suda (Ayer ovdje kao i kod Peircea sugerira behaviourističko tumačenje iako je svjestan mogućih primjedbi) i teorijama istine gdje je osnovni predmet Ayerove kritike opravdanost postojanja Russellovih slika-stavova (image-propositions). Komentiranje Russellove filozofije Ayer završava navođenjem Russellovog tretiranja problema uzročnosti, analize sjećanja (tu je rezimirano raspravljanje o teoriji ličnog identiteta iz »The Origins of Pragmatism«), neutralnog monizma; na kraju slijede razmišljanja o karakteru fizičkog svijeta bazirana na Lockeovom razlikovanju primarnih i sekundarnih kvaliteta.

Vjerojatno je opozicija prema idealizmu jedino bitno zajedničko svoj četvorici filozofa o kojima je

riječ u ove dvije knjige. Da im se u tome i sam Ayer pridružuje nije potrebno posebno napominjati. Poglavlje o Mooreu upravo i započinje tom tematikom. Ayer detaljno analizira i komentira slavni Mooreov članak »The Refutation of Idealism« iz 1903. godine. Dvadesetak godina nakon objavljivanja Moore se gotovo odrekao tog spisa navodeći da je pun pogrešaka, a dao ga je preštampati u knjizi »Philosophical Studies«, jedino zbog toga što je tada već važio kao klasično djelo. Ayer se njime također bavi najviše zbog njegovog historijskog značaja. On smatra da se osnovna ideja ovog članka bazira na Mooreovom pogrešnom razumijevanju Berkeleya, a zatim izlaže svoju verziju tumačenja principa »esse est percipi« koja je odista interesantna, ali u isto vrijeme i previše bliska Ayerovom načinu razmišljanja da bi se mogla smatrati vjernom interpretacijom. Ayer raspravlja i o Mooreovom članku »External and Internal Relations« iz 1918. godine u kojem je isto tako idealizam podvrgnut kritici. Tu je predmet Mooreovog napada »dogma unutrašnjih odnosa« engleskog filozofa F. H. Bradleya. Zastupana ranije još i od Leibniza ova teorija se svodi na to da tvrdi da su svi odnosi unutrašnji, tj. da bi svaka postojeća stvar ukoliko bi izmijenila bilo koju relaciju u kojoj stoji, prestala da bude ta stvar i time postala neka druga. Iskazano Bradleyevim jezikom »svaka relacija suštinski prodire u bitak svojih članova«. Po Ayeru nije uopće u pitanju da je ova teza lažna i jedino je od interesa razmatrati kako je netko mogao do toga doći (»Russell and Moore« p. 156) a i teško je razumjeti kako su ljudi mogli ozbiljno podržavati takvo mišljenje (»The Origins of Pragmatism« p. 186). Prilično je čudno da Ayer ne primjećuje kako su nerješive teškoće u njegovim kasnijim izvođenjima o vanjskim odnosima upravo rezultat apriornog odbacivanja idealističke doktrine.

U drugom odjeljku govori se o Mooreovoj obrani zdravog razuma s posebnim osvrtom na njegov dokaz opostojanju vanjskog svijeta. Nakon kritike Mooreovog tretiranja problematike apstraktnih entiteta (stavova, predikata, relacija, egzistencije) Ayer izlaže i osnovne Mooreove postavke o logičkoj analizi. On ukazuje na neprecizno formuliranje pet bitnih preduvjeta valjanog analiziranja, a zatim referira s nekim novim primjedbama svoju raniju polemiku s Mooreom o prirodi osjetilnih podataka.

Nakon ovog prilično kratkog i sažetog informiranja o pojedinim važnijim problemima nameće se kao potreba jedna generalna ocjena dviju knjiga. Njihova najbitnija karakteristika koja, čini se, ima više dobrih nego loših strana, sastoji se u nevezanosti za neku određenu temu uslijed čega je proizišlo nebrojeno mnoštvo razmatranih pitanja. A dalo se primijetiti da se Ayer nije posve strogo pridržavao uvodne napomene o ograničenju svog interesa na logičko i spoznajno-teoretsko područje. Sve je to, zacijelo, doprinijelo širini i kompletnosti pristupa, a posebno i zanimljivosti onog o čemu je pisano. Kritika Ayerovih knjiga o pragmatizmu i analizi mogla bi se dalje kretati u dva smjera. Prvo, moglo bi se nastojati ukazati na njegove eventualne nedosljednosti, pogreške u dokazivanju, nepreciznost, nevaljanost logičkih izvoda.

Primjedbe ove vrste bile bi, po svemu sudeći, uglavnom neopravdane i promašene. Kao drugi pravac kritike ostaje pokušaj preispitivanja Ayerovih polaznih pozicija, onih temeljnih stavova koji principijelno uvjetuju njegov daljnji način razmišljanja. Dobiva se često utisak da su oni nedomišljeni i nekritički preuzeti iz zdravorazumskog pogleda na svijet. Ovdje je gotovo najveća poteškoća u tome što sami ti stavovi uopće nisu eksplicitno formulirani i naziru se tek ukoliko se nešto iz njih izvodi ili pomoću njih negira. Ako se ovaj način kritike Ayerove filozofije i pokazuje kao nesumnjivo uspješniji i efikasniji, očito je da njegova razrada prelazi okvire jednog prikaza.

Neven SESARDIĆ

H. G., Geyer, H. N. Janovski, A. Schmidt:

Theologie und Soziologie,

Stuttgart 1970.

»Teologija i sociologija«, djelo trojice teologa: Geyera, Janovskog i Schmidta ukazuje na dileme unutar teologije, neposredno izazvane naraslim društvenim problemima. Niz problema, potaknutih već na svjetskoj konferenciji za »Crkvu i društvo« u Ženevi postaju u međuvremenu još urgentniji, kako za teologiju, tako i za sociologiju, a i ontički, stratifikaciono, sve veći broj studenata sociologije, pa i teologije uključuje se u studentske revolte. Ontološki time postaje važno određenje toposa svake od ovih znanosti.

Unutar socijalizma, a posebno unutar našeg društva, gdje se usprkos podjele Crkve i države ponavljaju dileme jurisdikcije, ovo je djelo interesantno, jer opsegom ukazuje granice mogućnosti ovakve »interdisciplinarnosti«, ili čak sudište sadašnjih ili mogućih razumijevanja.

Ontološka diferencija ovih dviju znanosti je u poimanju bitka postojećeg: kao subjekt kršćanske istine može biti mišljen samo Bog, kao subjekt društvene stvarnosti — čovjek. Istina kršćanskog vjerovanja i stvarnost ljudskog društva, bilo u njegovom revolucionarnom aktivitetu ili funkcionalnom stanju i institucijama konvergiraju. Pa ipak istina Isusa Krista, koju ukazuje Biblija i potvrđuje Crkva i vjernici i stvarnost društva sa izvanjskim pojedincima stoje jedna prema drugoj protivurječno, suprotno kao apstraktna nasuprotnost (str. 42 i dalje). Ova konvenijencija a priori principom subjektivne istine vjerovanja i objektivnog stanja socijalne stvarnosti dobiva aposteriorno obilježje nužnog određivanja unutar ambivalencije kršćanskog vjerovanja i povijesne društvene stvarnosti.

Na ovom djelu interferiranja postaje za svako društvo, posebno socijalističko, interesantno određivanje toga odnosa. Usprkos različitosti »predmeta« (teologija — Bog. sociologija — društvo), usprkos različitosti toposa, društvena stvarnost vjernika i vjerovanje članova društva stavlja ih u određeni odnos. Autor (Geyer) razumijeva da je povijesna manifestacija apstraktne nasuprotnosti istine Isusa Krista i stvarnosti društva dvostruko krivo istumačena: »adaptivnim pasivitetom« s jedne strane, i »konformističkim aktivitetom« s druge strane.

Za nas je pažnje vrijedno Geyerovo poimanje »adaptivnog pasiviteta« i »konformističkog aktiviteta«, jer su oba poimanja i u našem društvu prisutna. Pod »adaptivnim pasivitetom« razumije se indiferencija spram razlike subjektivne istine vjerovanja i objektivnog stanja socijalne stvarnosti artikulirana u devizama: »religija je privatna stvar« ili protiv svake »politizacije crkve«. Pod »konformističkim aktivitetom« razumije se neposrednost uzajamne prisnosti kršćanskog vjerovanja u Crkvi i političke manifestacije društvenih odnosa moći u državi. Unutar takvog shvaćanja. Crkva i država, inkarnacija milosti i inkarnacija prava su hram kršćanstva i humaniteta. Otud proizlazi njihovo konzerviranje i intenziviranje — država mora biti još državnija. a Crkva još crkvenija sa zajedničkim ciljem — »koncentrirana akcija«.

»Adaptivni pasivitet« bi po autorovom shvaćanju bilo i socijalističko određenje »religije kao privatne stvari«, depolitizacija Crkve. Usprkos tome da je i Crkva suglasna sa socijalističkom dlobom Crkve i države, odnosno određuje topos vjernika u istini Isusa Krista, a ne u stvarnosti društva, empirijski se pojavljuju uzajamna prekoračenja, pa nije na odmet promisliti autorove teze kao prilog jasnom definiranju kontradikcije, ali i interferiranja.

Po autorovom shvaćanju s onu stranu »adaptivnog pasiviteta« i »konformističkog aktiviteta« jest problem svih ljudi u odnosu na njihov društveni realitet. Time je postavljen zahtjev od kršćana i teologije za određenu koaliciju između interesa kršćanskog vjerovanja, teo-

logijskog pogleda i društvenih ciljeva.

Ova koalicija, kako je autori shvaćaju, približava teologiju i sociologiju, kao marksističku društvenu teoriju u borbi protiv otuđenja. Naime za autore je signum ovoga odnosa realno postvarenje, koje teologija ne može prihvatiti, jer čovjek ne može biti uzet kao stvar, sredstvo anonimnog kapitala, države kao takve, funkcija biroa, jer čovjek nije stvar, nego stvari imaju služiti njemu. »Protiv autokracije svake puke stvari« je točka na kojoj teologija ima karakterističan afinitet spram jedne društvene teorije, koja isto tako konzekventno obrazuje radikalno kritički pojam postvarenja društva i ljudske individualnosti. U tom smislu kooperacija teologije i sociologije bile bi moment u procesu humaniteta i humaniziranja svijeta unutar uvjeta ljudskog života.

Naglašavanje potrebe za takvom teorijom društva ujedno otvara pitanje sociologije kao sociologije u smislu nedavne diskusije u Njemačkoj između J. Habermasa i N. Luhmana (»Teorija društva ili socijalna tehnologija«, Suhrkamp 1971.). Sociologija samo u empirijskoj formi, »socijalna tehnologija« za autore je neprihvatljiva iz dva razloga. Prvo: teologija, koja bi uzimala u obzir socijalne znanosti u njihovom uspjehu kao informacije, kao materijal za svoje društveno-etičko utemeljenje bila bi u ulozi da socijalna istraživanja koristi kao instrumenat svoje samodjelatnosti i time bi se ponovio stari odnos gospodstva teologije nad pojedinim znanostima. Drugo: socijalna funkcija sociologije, koja ima samo ulogu osiguranja funkcioniranja društvenih mehanizama je potpuno neodgovorna i potpomaže postvarenju ljudi. Da su stratifikaciono, kako je zabilježio Cohn-Bendit, u Francuskoj najvećim dijelom studenti sociologije učestvovali u studentskoj opoziciji protiv »totalnog podruštvovljenja«, po autorovim shvaćanjima, to znači da su ustali protiv takve socijalne funkcije sociologije.

Djelo »Teologija i sociologija« otvara probleme razmišljanja, razgovora i eventualne suradnje. Suvremenost autora, da ne traže superordinaciju teologije, kao niti politizaciju Crkve, njihov humanizam proizašao iz kritičnosti spram ograničenosti pojedinačnih znanosti, u ovom slučaju sociologije, uz naglašavanje različitog temelja čovjeka u kršćanskom shvaćanju društva i društvenom shvaćanju kršćanstva potiče na dijalog.

Pogotovu kada su evidentna i uzajamna nerazumijevanja. Pojmovi »adaptivnog pasiviteta« i »konformističkog aktiviteta« traže preispitivanje u jednoj povijesnoj artikulaciji, gdje su te dileme prisutne. Traženjem pak veze sa takvom teorijom društva, koja osigurava borbu protiv postvarenja i instrumentalizacije čovjeka približava se marksistima, ukoliko budu prihvatili ovaj razgovor. U protivnom primat na humaniziranju društva imat će teologija sa svojim ustanovljavanjem prvenstveno duhovnih svojstava čovjeka.

Blaženka DESPOT

Antonio Antonaci

Marcantonio Zimara, vol. I

Ed. Salentina, Galatina, 1971, p. 510.

Imena Marcantonia i Teofila Zimare, vezano uz povijest aristotelijanske misli u Italiji perioda renesanse, javljaju se u svim većim kompendijima renesansne povijesti filozofije, u okviru bučnih polemika s ortodoksnom averoističkom egzegezom Aristotela.

Pred nama je jedan značajan doprinos istraživanju ovog mislioca, okarakteriziranog nazivima kao što su »pedant«, »barbarin«. Djelo Antonija Antonacija izišlo je u okviru redovitih publikacija filozofskog Instituta Univerziteta u Bariju »Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento«, u 14. svesku protekle, 1971. godine.

Preispitivanje djela ovog, u posljednjih desetljeća gotovo već sas-

vim zaboravljenoga filozofa padovanske škole, sudbine njegovih djela, kao i značaja i granica Zimarina averoizma, jest napor oko preispitivanja sistematskog Zimarina opusa, njegovo smještanje u razdoblje povijesti mišljenja prve polovine 16. stoljeća. Autor posebice nastoji oko primjerenosti povijesne perspektive kao onog faktora koji jest jedini u dopiranju do izvora Zimarina mišljenja i kojim se dade rasvijetliti pozadina njegove misli spram renesansnih filozofskih koncepcija uopće.

Idući logičkim redoslijedom više no kronološkim u svojoj, premda kronološki koncipiranoj studiji (obuhvaća padovansko i presalernitansko razdoblje) Zimarinih djela, autor A. Antonaci upoznaje nas temeljito s onim osjetnim momentima jedne misli koja se osipa, troši sve više u uzaludnim, beskrajnim disputama, momentima krize aristotelizma, da bi se iz povijesnog konteksta vremena, zajedno s čitaocem upitao kako se to osjeća duh jednog sistematičara, gotovo enciklopediste, kako se izražava jedna sloboda unutar kompleksne politike jednog **stanovito orijentiranog**, **usmjerenog** mišljenja humanista, tadanje inteligencije, kako valja razjasniti sebi nejasnoće i kontroverze koje su se vodile tada oko Aristotelovih i Averoesovih spisa, gdje su se dodirivale i pucale spone, kako su se zbivale transformacije i devijacije u čitavim sistemima mišljenja.

Padovanski averoistički »pokret«, nazovimo ga tako, sa svojim vođama kao što su bili N. Veneto, J. Zabarella, N. Vernia, E. del Medigo, E. Barbaro, T. Gaza, jest pokret koji komentira Aristotela, premda metafizikom druge vrste, u naturalističkoj viziji, s ljubavlju spram prirode, radeći na logici znanosti, prirodnoj logici. U jeku prevođenja arapskih i hebrejskih spisa, otvorena platonističkim i neoplatonističkim strujama, aktivnost tadanjih filozofa a time i Zimare, koncentrira se i svodi na rješavanje najkontroverznijih točaka aristotelovske i averoističke doktrine, na suptilne diskusije oko gnoseoloških, ontoloških, psiholoških problema, problema besmrtnosti duše, odnosa tijela i duše, prostora i vremena.

Padovanska je škola kako se već poslovično navodi, ukratko, »u filozofiji ono, što su Tizian i Tintoreto u slikarstvu«, a M. Zimara jest vjeran tumač njenih temeljnih doktrina.

Ispitujući za redom djela prvoga razdoblja Zimarina djelovanja, padovanske aktivnosti i salernitanske, njegov višestruki interes od medicine do prirodnih znanosti, od astrologije do magije, botanike, fiziologije, optike, te politike, antropologije, i filozofije, autorova se pažnja ustavlja na ispitivanju temeljnih djela M. Zimare, **Tabula dilucidationum** (Venetiis, 1548), 1556[2]), **Solutiones contradictionum in dictis Aristotelis et Averrois** (Lugduni, 1542) i **Theorematum seu memorabilium propositionum Aristotelis et Averrois** (Venetiis, 1563.)

Autor izvješćuje temeljito, argumentirano i kompletno o edicijama djela ovog mislioca, sabravši velik postojeći arhivski materijal, uz dodatak koji sadrži pregled rukopisa, tekstova i dokumenata Zimarinih, kao i bibliografiju i popis literature, s preko tristo bibliografskih jedinica. Ovako pozamašna i temeljita studija suočuje nas s mnogim komentarima, kodeksima i kritičkim osvrtima na neka stanovišta autora, pisaca renesansnih studija i pregleda, i pruža pouzdan uvid u ličnost Zimarinu, učenika Pomponazzija, vatrenog polemičara i originalnog mislioca, pedantnog filologa i logičara, kroz svu njegovu mnogostruku aktivnost, čak i političku, a ne samo pedagošku i filozofsku, pruža pouzdan uvid u značaj Zimarin za cjelokupni renesansni aristotelizam.

Marcantonio Zimara Antonacijevog kritičkog pristupa nije samo komentar aristotelovskog corpusa, razrješenje hermeneutičkog problema Aristotelovih djela na kojima se zadržava pažnja filozofa i filologa. U središtu novih prodora filozofske misli Telesiusa, Campanelle, Bruna, Zimarino koncentriranje na binom Aristotel—Averoes, rezultira kompromisom između ova dva para. Za razliku od postojećih interpretacija Zimare (Saitta, Rénan, Baron, Nardi, Garin), Zimarina misao prema Antonacijevom sagledavanju jest u osnovi i u svojoj po-

zadini aristotelovska: Zimara se ne bavi toliko Averoesom koliko Aristotelom, težeći ka sintezi mišljenja kao preduvjetu rješenja svih složenih problema renesanse, kao što su to npr. problemi filozofije, umjetnosti, kulture i politike.

Zimarin aristotelizam jest »svijest o nužnosti nalaženja jednog temelja gdje različite grane znanosti nalaze svoj zajednički izvor izvor svega znanja«, (s. 70; prev. Lj. Š.-P.).

Dijalog Zimarin s averoizmom bijaše pak dijalog koji je trajao stoljećima, ali »scienza nuova«, doba baconovske i galilejevske metode može se objasniti, kako navodi Antonaci, aristotelovskom fizikom i metafizikom, i autor želi upravo naglasiti ovaj odnos aristotelovskog i averoističkog nazivlja u zrelo doba renesanse, kako bi ustanovio razliku renesansnog i srednjovjekovnog aristotelizma, kako bi uzmogao postaviti i riješiti iz ovako ustanovljenog odnosa probleme čovjeka i kozmosa.

Zimara stoji u posredničkoj situaciji humanističkog platonizma i metafizičkog aristotelizma, u trenutku prelaska s aristotelizma, avicenizma na pokušaj pomirenja i sinteze augustinizma i tomizma, prelasku s ficinijanskog i cusanskog platonizma na aristotelovsku logiku. Tako, kad Zimara govori o pokretniku i pokretanom, o prostoru i vremenu, o besmrtnosti duše, nadalje u pitanjima fizike i mehanike, Zimara, kaže Antonaci, govori o aristotelovskome ključu, ali ih analizira »u svjetlu onih razumijevanja koja su već pripremala kopernikanski 'revolutio orbium'« (s. 67).

Cjelokupnu zgradu Zimarinog filozofskog sistema, kako u aspektu odnosa filozofije i života tako i filozofije i znanosti, gnoseoloških i logičkih problema, određuje već spomenuta svijest Zimarina o nužnosti nalaženja jednog zajedničkog temelja svega znanja, koji je u posljednjoj liniji **Priroda**, u kojoj se stječe nova misija filozofije, autonomne discipline koja nastaje u idejnim centrima aristotelovskih škola sredinom stoljeća u Padovi, Bologni, Ferari, Napulju i Salernu.

Pitanja i problemi koje Zimara pokreće (problem bitka i spoznaje, duše i tijela i drugi), čitav luk njegovih interesa pokazuju raščinjanje cjelokupnog aparata averoističkog sistema, a glavna preokupacija Zimarinog padovanskog razdoblja naučanja i njegova zrela razdoblja nije toliko pod svaku cijenu braniti nesvodivost averoizma na druge strukture mišljenja, koliko pokazati da se, u posljednjoj analizi, »prihvatljivija rješenja čitave filozofije mogu pronaći u njihovu zajedničku izvoru, tj. u aristotelizmu« (s. 79).

Govoriti tako o Zimari kao o averoistu, »naprosto nema nikakva značaja«, i »pridavati talijanskoj misli 13—16. stoljeća veći utjecaj averoizma no što uistinu jest, predstavlja zabludu historijske perspektive« (s. 85).

Spiritualno u filozofiji padovanske škole iskazuje se jednako »averoističkim čudovištem«, barbarijom jednoga Zimare kojem averoizam služi kao pomagalo u egzegezi Aristotela, kao i sistemom heterodoksnih doktrina, tomističkim i skotističkim elementima, neoplatoničkim i augustinijanskim.

Autor brani Zimaru od optužbi antiaristotelovca Pietra Bemba koje vjekovima nastavljaju pratiti Zimaru, i jednako se protivi svima onima koji Zimaru smatraju pedantom, te autor podiže nivo napada u ravan historijske misli gdje se jedino dadu pokazati protivurječja i granice »barbarizma« i »antibarbarizma«, i u kojoj se pokazuje pravi karakter renesanse koji ne može karakterizirati niti aristotelizam u njegovim interpretacijama, niti platonizam, a niti ficinijanski antiaristotelizam.

Iz aspekta **renesanse kao još nezavršenog doba**, Antonaci vidi značaj Zimarina djela u njegovom širokom rasponu interesa i zaokupljenosti problemima filozofije koji jesu problemi života. I u ovoj koncepciji iskrenog viđenja, teoretske i praktičke dimenzije filozofije koja jest **modus vivendi** gledamo veličinu ovog filozofa koji ulazi u polemike, angažira se na planu političkih borbi, građanskih nesloga svojega grada i nalazi se u središtu burnog kulturnog života svoga vremena. U specifičnoj društveno-političkoj situaciji kraja 16. stoljeća, njegova djela (posebice Problemata, neka vrst enciklopedijskoga djela, glosarija) jesu potvrda jedne zdra-

ve orijentacije renesansnog čovjeka u stvaranju osobnog sistema i nazora na svijet.

Reputaciju je svoju Zimara stekao erudicijom, toliko općenitom za sve renesansne mislioce, koja, združena s marljivim filološkim analizama graniči s pedanterijom, a javlja se gotovo u svim problemima kojima se Zimara bavio, tako da je bio smiješan pa čak i nesnosan svojim učenicima.

Kao ugledna osoba, filozof-liječnik, Zimarina su opsežna i sistematska djela pobudila velik interes i odjek u čitavoj Evropi. U čudesnoj simbiozi i ravnovjesju tolikih interesa i zaokupljenosti Zimarinoj, Antonaci vidi grčki ideal života i prirode kao jedinstven, čudesno uređen organizam, i ispituje mnoštvo tema i motiva, stilistička obilježja Zimarina, ovisnost o tradiciji i obrazlaže njegovu bezgraničnu znatiželju za znanjem, njegov skepticizam, temu »nagosti« i »bijede« filozofije, zadaće filozofije. Zimara propovijeda čist odnos u bavljenju filozofijom iz čistih pobuda. Filozofija je naga, siromašna, ona je samo i jedino istinita, i takva, ne može biti instrumentum probitka i ambicije. Parafrazirajući Petrarcin stih »Povera e nuda vai filosofia«, Zimara na jednom mjestu u svome djelu **Problemata aristotelici**, (1951.) iskazuje ovu duboku istinu filozofije, inače vrlo omiljele teme u djelima renesansnih autora, a koju donosimo u prijevodu:

»Zbog čega govore da je filozofija gola? Ili zato što je gola istina i nije potrebna nijedna boja riječi tamo gdje se istražuje istina? Naravno, posao je sofista raspravljati o imenima tamo gdje se istražuje istinitost stvari. Ili zato što naopako filozofiraju oni koji se filozofijom bave ne sebe radi, već nagrade i ambicije radi? Ili zato što je nužno gol zbog tjelesnih patnji onaj koji želi ostati čist od filozofije? Jer, kako se čini Aristotelu, duša postaje mudra sjedenjem i mirovanjem. Ili je to potvrđeno vulgarnim mišljenjem prema onom pjesnika: Siromašna i gola, jao, filozofija, govori svjetina obzirom na neznatnu korist unatoč tome što se s tim razlogom najmanje slaže. Lako je naime filozofima obogatiti se ako to žele, na isti način kako se npr. očevidno dogodilo Talesu Milećaninu.« (lat. pr. Lj. Š.-P.)

— — —

Autor je time predočio vrijednosnesansnog aristotelizma, posebno no mjesto Zimarino u povijesti renjegova padovanskog razdoblja; preispitao obimnu prikupljenu građu, kritički proslijedio njenu unutarnju povezanost; proveo analizu značenja Zimarinih središnjih koncepcija, temelja njegova filozofskog sistema studirajući ga **ex novo** i **s** novih aspekata.

Ljerka ŠIFLER-PREMEC

ŠESTO SAVJETOVANJE STUDENATA FILOZOFIJE JUGOSLAVIJE

Prvih dana mjeseca maja ove godine održano je u Zagrebu šesto Savjetovanje studenata filozofije iz cijele Jugoslavije. Kao i na proteklim sastancima najbrojniji su bili studenti iz Beograda Sarajeva i Zagreba, dok su u znatno manjem broju bile zastupljene katedre iz Ljubljane i Zadra. Jedino predstavnika Skopja na žalost nije bilo; bilo bi šteta da skopski studenti ostanu po strani od tokova jugoslavenske filozofije. Namjerno kažem jugoslavenske, jer se gotovo na svim dosadašnjim, pa tako i na ovom skupu pokazalo da mladi filozofi iz svih naših centara — pored izvjesnih specifičnosti ove ili one prirode, ovog ili onog uzroka — imaju mnogo čega zajedničkog u pristupu i načinu mišljenja, što je vjerojatno u dobroj mjeri rezultat njihova međusobna kontaktiranja.

Prva dva dana savjetovanja čitani su referati i vođena je diskusija pod zajednički naslovljenom temom: »Aktualnost filozofije povijesti«, a treći dan razgovaralo se o »Studentskom pokretu u Jugoslaviji«. Pristup prvoj temi odvijao se u dijapazonu od postavljanja pitanja aktualnosti filozofije povijesti danas, uopće, njene suvremenosti i relevantnosti, preko Marx-blochovskih solucija do zadiranja u sferu real-politike s jedne strane te najapstraktnijeg ontologijsko-egzistencijalističkog problematiziranja zadane teme, s druge strane. Dakle veoma široka lepeza, a to je i dobro. Svaki na svoj način, iz svog ugla gledanja, sa svojom idejom, svojom porukom, svojom pobunom, svojim mogućnostima; no može se slobodno reći da su referenti uglavnom odgovorili jednom zahtjevu: mislilo se u okvirima dogovorenog naslova.

Ako bi se najkraće morale rezimirati, iznijeti osnovne značajke, karakteristike ili nekakav misaoni rezultat skupa, onda bi se kao naslov ovog prikaza moglo napisati: tragedija i pobuna, ili nemoć i šansa. Pokušat ću to mišljenje objasniti i potkrijepiti citatima iz referata.

Kao prvo, evidentno je da najmlađi jugoslavenski filozofi polaze, gotovo bez izuzetka, od Marxovih temeljnih stavova. Robujući unekoliko suvremenim utjecajima, vlastitim afinitetima, stupnju obrazovanja, utjecaju sredine te svojoj dobi, — prilaze rješavanju osnovnih filozofskih pitanja, otkrivajući svoju vlastitu ličnost i izražavajući svoje specifičnosti. Drugim riječima: i pored gotovo istog ishodišta (Marx) — ne uni-formnost mišljenja, već razmjena različitih mišljenja — spektar mišljenja. No, ra-stvorimo malo taj spektar. Pogledajmo najprije kakav je svijet u kome živimo. ili da budemo bliži temi, čime je određena povijest?

»Povijesnost se zatvara u univerzumu rada i kapitala kao metafizičkog priusa povijesti; u svijet bez ostatka — u organizovani svijet.« (Vlado Komanović, Sarajevo) Konstatacija ne najpovoljnija za čovjeka, no još uvijek ne i najtragičnija, još uvijek ne izražava potpunu »nemoć«. Pogledajmo stoga kako svoj referat završava Milan Mladenović iz Beograda: »Nada u ostvarenje ideje ostaje, pak, . . . sa stalnim prisustvom znanja o tragičnom smislu konačnog svesnog bića, saznanjem da je jedini smisao konačnog bića prihvatanje besmisla, jedini zavičaj nade — beznađe, autentični čovek ovog podneblja — čovek bez zavičaja.«

Ne reče li nešto slično i veliki grčki tragičar:

»Ne ćutit ništa — to je ponajveća slast.«

Tragičnost je potpuna, čak i »nadiđena«. Nemoć je tragičnija od tragedije. Svi referenti gotovo kao da su se natjecali u svom pesimizmu. Što je uzrok tome? »Možda je savremena filozofska svijest samo hor »krikova« upojedinjenih svijesti.« (Sulejman Bosto, Sarajevo). Ili: »Sada izgleda sve izvjesno, nemamo se više čemu nadati.« — napominje V. Komanović, koji je svoj pristup temi započeo veoma dobrim marksističkim tumačenjem bitka povijesnog kretanja.

Filozofija ima svoj raison d'être u verifikaciji i demistifikaciji lažnih vrijednosti, te čovjeku a to znači i ljudskoj povijesti, neprimjerenih projekata, u smislu analize — kritike prošlog i postojećeg kao i u korekciji bilo kakvog koncipiranja budućeg. Čim ona dođe u poziciju stvaranja koncepata (kakvih, »valjda comteovskih za prčvarnicu budućnosti« — Marx: »Predgovor drugom izdanju Kapitala«), dolazi u ćorsokak. Ovo je izgleda isto bilo jasno učesnicima Savjetovanja te se pred tim problemom stalo i zato tragedija i nemoć, zato toliko crnih viđenja. No kao drugo u paru (šansa). »I ovo, o čemu govorim duboko je ukorijenjeno u vjeru da se pesimistička konstatacija čitave jedne plejade filozofa kojima se ne može osporiti smisao za realnost, **neće tako i zbiti.«**[1] (V. Komanović).

Referate je pratila naravno diskusija. Bila je spontana, nekonvencionalna i mnogo vedrija od referata. Prikaz skupa bio bi neoprostivo krnj kad se ne bi dodalo da je u razgovorima nakon referata pored dosta nesporazuma bilo mnogo zdravorazumskog umovanja pa i nesuvislosti. Kad je to rezultat filozofske nedozrelosti ali i iskren pokušaj iznošenja vlastitog stava, protivstava vulkanski izbačenog iz dna duše — tad ne treba zamjeriti, no često je nažalost bio slučaj isprazno, samodopadljivog verbalizma, pa je prava šteta da se na ovom skupu nije našlo filozofa koji bi to smio i umio otvoreno reći. Jer slatkorječivi gizdelini često zavedu prisutne, a tada je skup znatno osiromašen. No negativnosti ove vrste gotovo su stalni pratioci filozofskih dijaloga — naročito kad se radi o još nedovoljno stasalim filozofima.

Trećeg dana nakon razmjene informacija, razvila se diskusija za koju bi se najkraće moglo reći: bila je daleko ispod nivoa »teoretskog« dijela Savjetovanja (što je unekoliko normalno), no toliko daleko ispod da se i pored ovog u zagradi rečenog konstatacija mora izreći.

Sve u svemu najmlađi filozofi Jugoslavije opet su se sastali, razgovarali i izmjenjivali mišljenja. I to je dovoljno.

Ilija TOMIČIĆ

1) Podvukao I. T.

ANOTIRANA BIBLIOGRAFIJA FILOZOFSKIH I SOCIOLOŠKIH KNJIGA (1968—1971.)*

Ivan Cifrić

Zagreb

BRANKO BOŠNJAK: GRČKA FILOZOFSKA KRITIKA BIBLIJE
(Naprijed, Zagreb 1971., str. 365)

Iako je tematika ovoga djela vezana uz određeno historijsko razdoblje, ona duboko seže u pitanje čovjeka i smisla njegovog načina življenja. Nakon raspravljanja o odnosu grčke filozofske misli i njezinih predstavnika prema religiji, autor daje pregled postaristotelovskog mišljenja. Osnovni sadržaj knjige čini poglavlje Kelsos-Origen u kojemu se suprotstavljaju dva različita pristupa svijetu i životu: s jedne strane filozofska kritika kršćanstva a s druge apologetika dogmatike. To je sukob logosa i mita, kritične grčke Akademije i religioznog Jeruzalema, sukob u kojemu pobjeđuje razum.

U djelu se osjeća autorova prisutnost. Filozofija mora biti kritična i sadržavati dozu skepticizma. Religija je samo sporadični izraz čovjekove egzistencije u nedostatku pravoga određenja njegovog bitka i budućnosti.

BRANKO BOŠNJAK I MIJO ŠKVORC: MARKSIST I KRŠĆANIN
(Praxis, Zagreb, 1969., str. 115.)

Knjiga je jedna od džepnih izdanja Praxisove biblioteke. Ona sadrži autorizirane tekstove dijaloga kojih su autori, profesor Filozofskog fakulteta u Zagrebu Branko Bošnjak i Isusovac, profesor Teološkog fakulteta u Zagrebu Mijo Škvorc, vodili na Tribini u Studentskom centru 1967. godine pred 2500 slušalaca. Povod za dijalog bila je knjiga prof. Bošnjaka: Filozofija i kršćanstvo.

ESAD ĆIMIĆ: SOCIJALISTIČKO DRUŠTVO I RELIGIJA
(Svjetlost, Sarajevo, 1970., str. 307.)

U jednom socijalističkom društvu neophodno se nameće potreba proučavanja transformacije kulturnih vrednota i kulture uopće.

---

* Uz filozofske i sociološke knjige zabilježene su i neke relevantne knjige sa srodnih područja. Bibliografija nije potpuna pa ćemo u idućim brojevima donijeti dopunu za 1968—1971. godinu kao i bibliografiju za 1972. godinu.

U ovom djelu autor istražuje odnos religije i samoupravljanja u jednom dijelu Jugoslavije (Hercegovini). U okviru te problematike on zalazi u probleme kulture. Njegov je stav da se nova kultura može i treba graditi na već stvorenim kulturnim tekovinama, a ne na njihovim ruševinama. U interpretaciji samog predmeta izučavanja autor slijedi Marxove stavove o religiji.

ESAD ĆIMIĆ: DRAMA ATEIZACIJE
(Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1971., str. 232.)

U tri dijela knjige (»Ka sociološkom pristupu religijskom fenomenu«, »Religija u savremenom jugoslovenskom društvu«, »Odgoj i religija«). autor promatra čovjeka između ateizma i religije kao biće koje u ostvarivanju svoje ljudskosti prolazi niz drama koje mu prijete da izgubi svoju čovječnost.

MILAN DAMNJANOVIĆ: ESTETIKA I RAZOČARANJE
(Praxis, Zagreb, 1971., str. 284.)

U ovoj knjizi sakupljeni su autorovi već objavljeni radovi, ali su neki od njih znatno prošireni. Knjiga ima četiri dijela: U prvom »Da li nas estetika mora razočarati?«, autor obrađuje estetiku N. Hartmana, njezin izvor, konsekventnost, sudbinu i vrijednost.

U drugom dijelu pod naslovom: »Razlikovanje lepog od umetničkog«, Damnjanović raspravlja o problemima razlikovanja estetike od filozofije umjetnosti na primjeru K. Fidlera.

»Ideja semantičke (simboličke) estetike« — treći dio knjige, posvećen je simbolima u estetici. Taj je dio knjige i najopsežniji. U prvom njegovom dijelu govori se o shvaćanju umjetnosti kao simboličkoj formi kod Suzane K. Langer, a u drugom dijelu te studije iznosi kritiku njezine teorije umjetničkih simbola.

U čitavom djelu autor raspravlja o smislu suvremene estetičke teorije.

ADOLF DRAGIČEVIĆ: REFORMA I REVOLUCIJA
(Narodne novine, Zagreb, 1968., str. 207.)

Knjiga je zapravo zbir već objavljenih eseja u posljednje tri godine. U njoj autor polemizira s nekim koncepcijama suprotnim samoupravljačkom socijalizmu i radničkom samoupravljanju. On insistira na tome da radnička klasa bude stvarni odlučilac i samoupravljač. Ona to može postići jedino ako postane stvarni ekonomski vlasnik viška rada a ne samo potrebnog rada. Prema autorovom mišljenju, treba razvijati samoupravljanje »čak i pod cijenu stvaranja novih oblika najamnih odnosa«.

Osnovna autorova pretpostavka jest da je radnička klasa danas potpuno sposobna preuzeti rukovodeću ulogu u našem društvu.

* * *: DRŽAVA I POLITIKA
(Sedma sila, Beograd, 1968., str. 389 + 257.)

Ovo je treći zbornik u seriji iz političke literature. Do sada su kod iste izdavačke kuće izašli: Partija proletarijata i Tehnokracija i birokracija I i II dio.

Izbor tekstova u ovom zborniku izvršili su A. Krešić i R. Vujčić. Po svojoj namjeni zbornik je samo stručna informacija o mnogim autorima i njihovim tekstovima o politici. Sadrži pet poglavlja: Politika i etika, Politika i teologija, Nastanak i razvoj modernih političkih ideja, Građansko društvo i država i Kritika građanskog društva.

JOVAN ĐORĐEVIĆ: FEDERALIZAM, NACIJA, SOCIJALIZAM
(Privredni pregled, Beograd 1971., str. 91.)
Rasprava je izašla upravo u vrijeme kada se raspravljaju fundamentalna pitanja jugoslavenskog sistema.
Autor ovdje iznosi svoje stavove o potrebi strogog razlikovanja federalizma kao principa složene države i konfederaciju kao savez država. Jugoslavenski je socijalizam moguć jedino bez »nacionalnog unitarizma«.

EKONOMSKI INSTITUT U ZAGREBU: PROBLEMI PROVOĐENJA DRUŠTVENO-EKONOMSKE REFORME
(Informator, Zagreb, 1969., str. 173.)

Materijali koji su predstavljali jednu od osnova za rasprave vođene na IX kongresu SKJ, bili su upravo sadržaj koji je izdan pod spomenutim naslovom.
Knjiga ima deset odjeljaka i obrađuje:
1. Osnovne karakteristike društveno-ekonomskog razvoja Jugoslavije u uvjetima samoupravljanja,
2. Razvoj i probleme procesa društvene reprodukcije od 1965. do 1969., god.,
3. Antiinflatornu politiku Jugoslavije poslije reforme,
4. Tržišta i cijene,
5. Samoupravljanje i probleme integracije u Jugoslavenskoj privredi,
6. Ulogu planiranja u jugoslavenskom privrednom modelu,
7. Razvitak ekonomske razmjene s inostranstvom u godinama privredne reforme,
8. Životni standard,
9. Stanovanje kao društveno-ekonomski fenomen društvenog standarda,
10. Razvoj nedovoljno razvijenih područja u Jugoslaviji.

* * *: ETATIZAM I SAMOUPRAVLJANJE
(Institut za političke studije VŠPN, Beograd, 1968., str. 309.)

Sadržaj knjige su materijali na temu »politička vlast i preobražaj etatističke u samoupravnu strukturu društva«. Prvi dio sačinjavaju napisane uvodne teze četvorice autora: M. Pečujlić, N. Pašić, Lj. Marković, R. Ratković. Drugi dio je izbor iz diskusije učesnika savjetovanja.
Osnovna konstatacija knjige je da još uvijek postoje jake snage etatističke ideologije u sferama ekonomije, filozofije, općenito nauke i ideologije. Otuda i osnovni zahtjev da se izučavaju ideološke manifestacije u periodu prijelaza od etatističkog na samoupravno društvo.

MUHAMED FILIPOVIĆ: LENJIN — MONOGRAFIJA NJEGOVE MISLI
(Veselin Masleša, Sarajevo, 1968., str. 360.)

Zadatak autora je bio da dade tumačenje Lenjinove misli. Poticaj tome su različite interpretacije Lenjinovog učenja i misaonog razvitka.
Po autorovu mišljenju Lenjinov misaoni put je imao dvije značajne faze: u prvoj je više pod utjecajem Engelsa i Plehanova a u drugoj se okreće Hegelu.

VLADIMIR FILIPOVIĆ: NOVIJA FILOZOFIJA ZAPADA
(Matica Hrvatska, Zagreb, 1968., str. 337.)

Knjiga profesora Filipovića osmi je svezak Filozofske hrestomatije koju izdaje Matica Hrvatska. U njoj je obrađena filozofija sredine i kraja devetnaestog stoljeća. Način na koji je sadržaj obrađen pruža mogućnost i širem krugu čitalaca uvid u tu problematiku.
Autorova je namjera bila da što jasnije prikaže period u kojemu evropska filozofija postiže svoju kulminaciju u kritici metafizike, ali se istovremeno ponovno okreće ka njoj akcentirajući njezin kritički pristup svijetu.

ZLATKO FRID: RELIGIJA U SAMOUPRAVNOM SISTEMU
(Centar za društvenu djelatnost omladine RK SOH, Zagreb, 1971., str. 260.)

U ediciji Pogled u suvremenost, izašla je ova autorova knjiga. To je zbir već objavljenih članaka. Knjiga govori o društvenom fenomenu religije (s političkog stanovišta), politizaciji građana kao pretpostavki depolitizacije crkve te ulozi crkve u samoupravnom društvu. Pažnja je posvećena također XXI koncilu katoličke crkve i odnosu Jugoslavije i Vatikana.

Knjiga ne ulazi duboko u naučne analize već je pisana i za širu čitalačku publiku.

JOŽE GORIČAR: PREGLED SOCIOLOŠKIH TEORIJA
(Rad, Beograd 1969. g.) str. 276

Knjiga predstavlja informativni pregled sociooloških teorija od početka konstituiranja sociologije kao posebne nauke pa sve do modernih sociooloških koncepcija.

Djelo ima tri dijela. Prvi je posvećen konstituiranju sociologije kao samostalne nauke. U drugom dijelu autor obrađuje pravce i škole u devetnaestom stoljeću a u trećem prikazuje različita teorijska strujanja u sociologiji u dvadesetom stoljeću. U knjizi se nalaze brojni citati pa je naročito korisna studentima kao i svima onima koji žele dobiti sumarni pregled sociooloških teorija.

DANKO GRLIĆ: ZAŠTO?
(Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1968., str. 164.)

Poznati marksistički mislilac-antidogmatičar, objavljuje u ovoj knjizi jedanaest prerađenih eseja. Evo nekih: Praksa i dogma, Pitanje o slobodi, O apsolutnom i realnom humanizmu, Dogma ili filozofija, Umjetnost u svijetu tehnike, Ličnost i hrabrost...

Autor se bori protiv petrificiranja ideja i duha a za angažiranu filozofiju, Za autora »filozofija nije samo struka ili poziv već i životna odluka. Filozofova je odluka da ništa ne prihvaća bez razmišljanja, da uvijek iznova pita: zašto?«

DANKO GRLIĆ: KO JE NIČE?
(Vuk Karadžić, Beograd, 1969., str. 151).

Kao što je nekoć Sokrat mjerio umne snage i provjeravao svoje i svojih sugovornika sposobnosti jasnog mišljenja i definiranja pojmova, tako i autor ove knjige, bez sumnje vrijedne u filozofskoj lektiri, pristupa Ničeovoj zagonetnoj misaonoj građevini, čuvenoj moćnim temama: umiranje boga, volja za moć i vječnim vraćanjem istoga

Pred vještinom i jasnoćom misli, svojstvenom Grliću, otvaraju se vrata misaonog Ničeovog zdanja. U procesu mišljenja autor nas upoznaje s njegovim tajnama, a onda signalizira Ahilovu petu koju si sam Niče postavlja. Knjiga je pisana na zavidnom nivou misaonog iskustva i poznavanja ontološke i egzistencijalne problematike, pa svi oni kojima je originalni tekst Ničea težak, mogu ga u ovoj Grlićevoj knjizi naći razloženog (u misaonom pogledu) ali istovremeno i cjelovitog.

DANKO GRLIĆ: CONTRA DOGMATICOS
(Praxis, Zagreb, 1971., str. 1971.)

Autor ove knjižice eseja objavio je nekoliko sličnih djela u kojima se kritički osvrće na neka pitanja filozofskog života. »Contra dogmaticos« je nastavak autorovog nastojanja da proširi i produbi svoje ideje iznesene u knjizi »Zašto«?

Osnovna autorova namjera jest da se, potaknut nepatvorenim marksističkim mislima, suprotstavi dogmatskom pristupu i krivim interpretacijama u filozofiji, posebno u marksizmu. On smatra da je dogmatizam kao domišljena i konsekventna »varijanta« marksizma, pustio duboko korijenje u filozofiji i mišljenju te prijeti njegovoj daljnjoj »kontaminaciji« i duhovnoj opstrukciji pa je veoma urgentan zadatak prave kritičke marksističke filozofske misli da brani marksizam »od njegovih službenih branitelja«. Iako ne prvenstveno filozofskim pretenzijama već jasnoćom izraza i kritičkim duhom, autor inspirira čitaoca na razmišljanje o tim pitanjima. U tom smislu knjiga ima kritički filozofski podtekst.

BORA JEVTIĆ: ODNOSI EKONOMSKE NERAVNOPRAVNOSTI — PRILOG TEORIJI MEĐUNARODNE POLITIKE ZA RAZVOJ
(Kultura, Beograd, 1969., str. 309.)

Ova je rasprava posvećena pitanjima svjetske ekonomske diferencijacije i položaju nerazvijenih zemalja. Potkrijepljenu podacima, čitalac će naći, razrađenu tezu o razlici između »bogatog sjevera« i »nerazvijenog juga«.

MILAN KANGRGA: SMISAO POVIJESNOGA
(Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1970., str. 167.)

Već sam naslov knjige ukazuje na dubinu i ozbiljnost problema kojim se autor bavi. Knjiga sadrži deset priloga — rasprava i članaka. To su: »Povijesnost i mogućnost«, »O utopijskom karakteru povijesnoga«, »Povijest i tradicija«, »Smisao Marxove filozofije«, »Šta je postvarenje«, »Politička i socijalna revolucija«, »Praksa i kritika«, »Ideologija kao oblik i način čovjekova opstanka« i »O pojmu prošlosti«.

Iako je autor svjestan težine svojega zadatka i nerazrađenosti problema pojma »povijesnosti povijesnoga«, ipak ulazi u raspravu o njemu i izlaže svoja mišljenja. Na tom putu, na putu traganja, za modusom vivendi »istinski čovjekova svijeta«, autorova su inspiracija najveći umovi njemačke klasične filozofije i marksizma.

Kangrga je sadržajem svoje knjige opravdao njezin naslov i namjeru. U borbi protiv prisutnosti besmislenoga, naporima za prodiranjem u novi čovjekov svijet, dao je svoj prilog u filozofiji. Drugi njegov cilj i zadatak bio je da dade poticaj za razmišljanje, ne samo u filozofiji nego i običnom čitaocu, o tim problemima, u čemu je i uspio.

MILAN KANGRGA: RAZMIŠLJANJA O ETICI
(»Praxis«, Zagreb, 1970., str. 182.)

Autor ove knjižice, jugoslavenski etičar, pruža čitaocima uži izbor tekstova nastalih u posljednjih nekoliko godina kao rezultat njegove misaone preokupacije za prevladavanjem horizonta građanske etičke misli. U svojim ranijim radovima »Etički problem u djelu K. Marxa« i »Etika i sloboda«, raspravljao je o Kant-Hegel-Marx-ovim idejama moralno-etičkog horizonta »samoosvješćivanja«. Bitna preokupacija koju autor nosi u sebi i o njoj govori, prisutna je i u ovoj knjižici. To je problem transformacije ljudske prakse u individualnu djelatnost — etičko djelovanje.

Poznata autorova misao i koncipiranje bitka kao rezultata povijesnog čovjekovog djelovanja, čovjekove prakse — što će reći totalnog odnosa čovjeka spram svjesnog vlastitog svijeta, kao uvjeta ukidanja podvojenosti bitka na ontološko i etičko određenje — osnovni je okvir Kangrginog razmišljanja u ovoj knjizi.

Moderni svijet i svakodnevnost inspirira čovjeka na razmišljanje i postavljanje pitanja o životu i povijesnim dilemama, koje su prisutne i u ovoj knjizi, naravno u bitno drugačijem, filozofskom spektru.

BRANKO KOVAČEVIĆ: KLASICI MARKSIZMA O DRUŠTVENIM KLASAMA I NJIHOVIM ODNOSIMA
(Obod, Cetinje, 1967., str. 114.)

Već sam naslov upućuje na sadržaj knjige.U njoj autor pokušava na sistematičan način obraditi misli klasika marksizma o društvenim klasama. Osnovni cilj autora jest da objedini mnoga mjesta klasične marksističke literature koja govori o klasama i pokušava upozoriti na neke razlike među njima.

ANDRIJA KREŠIĆ: DIJALEKTIKA POLITIKE
(Veselin Masleša, Sarajevo, 1968., str. 145.)

Filozofsko-političkim načinom mišljenja autor nas uvodi u neka pitanja dijalektike. Na tom putu izbjegava različita ekstremna gledišta koja imaju korijen u golom empirizmu ili politikanstvu.
Osnovna preokupacija autora je pojam, metod, domet dijalektike i njezine aplikacije na fenomen politike. Svoja razmišljanja autor razvija uglavnom na filozofskoj razini, ostavljajući po strani sociološki aspekt politike.

ANDRIJA KREŠIĆ: KRITIKA KULTA LIČNOSTI
(Vuk Karadžić, Beograd, 1968., str. 177.)

Nakon nekoliko decenija izgradnje novoga antistaljinističkog i antikultnog društva, osjeća se nedostatak jedne temeljitije teorijske analize, pa knjiga A. Krešića predstavlja vrijedan prilog teorijskom osmišljavanju samoupravnog društva kroz kritiku kulta ličnosti.
U prva dva dijela knjige razmatraju se dva modela politike (staljinizam i antistaljinizam), dok je treći dio sintetički.
Na osnovu analize sovjetske kritike kulta ličnosti, autor ukazuje na njezine nedostatke i razvija svoju teorijsku koncepciju kritike kulta ličnosti.

ANDRIJA KREŠIĆ: POLITIČKO DRUŠTVO I POLITIČKA MITOLOGIJA
(Vuk Karadžić, Beograd, 1968., str. 177.)

Problem socijalističkog modela društva, njegovih unutrašnjih zapreka, kao zapreka cjelokupnog sistema u njegovom širenju i idealnom funkcioniranju, permanentno su prisutni.
Djelo tretira problematiku staljinizma u čemu služi čitaocu za rasvjetljavanje nekih novih tendencija ove pojave. Kao takva ona je prilog kritičkim pristupima problemima kulta ličnosti.
Stav autora je da, kritika staljinizma odnosno kulta ličnosti izrečena na XX i XXII kongresu KPSS nije potpuna, jer ostaje još uvijek samo na nekim aspektima te problematike. Ona nije niti temeljita — ograničena je po svom, naročito praktičkom, dosegu. U jednom sistemu, u kojem je distribucija kulta ličnosti strogo precizirana, neminovno je da se odgovornost prenosi ne samo na vrh te piramide već i na cjelokupnu »mrežu«. U obrnutom slučaju nemoguće je opravdati postojanje te pojave smjenom vodeće ličnosti.

IVAN KUVAČIĆ: MARKSIZAM I FUNKCIONALIZAM
(Komunist, biblioteka Marksizam i suvremenost, kolo I, knjiga IV, Beograd, 1970., str. 209.)

U općem kontekstu razmatranja položaja čovjeka u društvu, danas postoje dva osnovna i međusobno suprotna pristupa u sociologiji. Jedan je funkcionalistički a drugi marksistički.
Knjiga Ivana Kuvačića govori nam o tim dvjema koncepcijama. Autor slijedi kritičku misao Marksa u realizaciji jednog humanijeg društva. To društvo mora imati i bitno drugačiji naučni pristup društvenim fenomenima od onoga društva u kojemu je čovjek samo drugorazredni element.

Da bi što bolje pokazao konzekvence prihvaćanja funkcionalističke teorije za sociologiju autor polemički razmatra odnos funkcionalizma i marksizma. Pri tome ne ostaje neopredijeljen, nego se zalaže za marksističku sociologiju, posebno za marksističku filozofsku koncepciju socijalističkog društva.

IVAN KUVAČIĆ: OBILJE I NASILJE
(Praxis, Džepno izdanje, br. 4—5, Zagreb, 1970., str. 256.)

Bez filozofskih pretenzija, ali znanstvenom analizom suvremenih fenomena zapadnog društva interdisciplinarnim pristupom, na primjeru američkog društva i njegovog puta u kapitalizam čija je situacija ujedno prijeteća avet svakom društvu u kojemu dominiraju suvremena tehnologija, kibernetika i mass media, Kuvačić želi »da pruži osnovu za temeljitije razumijevanje niza problema o kojima se dosta piše i govori i kod nas«.

Maksimalna efikasnost potrošačkog društva svodi čovjekov fizički život na mehanički, rutinski nivo a njegov duhovni život na animalni nivo, čime se izaziva socijalna anomija i različiti oblici nasilja, kako oni koji su ideološki u tome društvu opravdani i tolerirani. tako i oni koji se rađaju kao njihova protivteža. Zajedničko im je prihvaćanje istih metoda.

Obilje i nasilje su nerazdvojno povezani s ciljem da se po svaku cijenu održe ili prošire. Gdje su snage koje se mogu oduprijeti takvim tendencijama ako se radnička klasa uklapa u takav sistem ekonomskih i društvenih odnosa i time dovodi u pitanje konstituiranje snaga za čovjekovo oslobođenje od tekovina njegove civilizacije koje su ga zarobile?

OLEG MANDIĆ: LEKSIKON JUDAIZMA I KRŠĆANSTVA
(Zagreb, Matica hrvatska, 1969., str. 526.)

U periodu, kada se u Jugoslaviji posvećuje značajna pažnja pitanjima religije i crkve, Matica hrvatska je izdala informativno djelo koje pokušava dati neka tumačenja židovske i kršćanske vjere.

Leksikon nije sadržajno opširan. Pisac pristupa problematici donekle jednostrano, jer nastoji u tumačenjima religiju i crkvu kao i svećenike prikazati samo u negativnom svjetlu.

JOSIP MARINKOVIĆ: PRILOZI METODICI NASTAVE FILOZOFIJE
(Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1968., str. 141.)

Na osnovu vlastitog iskustva iz nastave filozofije u srednjoj školi, Marinković pokušava sintetizirati svoja zapažanja i postavlja neka pitanja iz metodike nastave toga predmeta.

Njega interesira da li se u nastavi srednje škole treba držati originalnog rječnika onoga filozofa čije se koncepcije izlažu, ili jednostavno prepričati gradivo i koje su prednosti jednoga i drugoga pristupa? Drugi problemi odnose se na mogućnost dijaloške nastave i razvijanja vlastitog odnosa i interpretacije i pogleda učenika.

Vrijednost knjige se očituje u tome što autor akceptira neposrednu praksu koju mogu koristiti i drugi nastavnici tog predmeta.

MIHAJLO MARKOVIĆ: HUMANIZAM I DIJALEKTIKA
(Prosveta, Beograd, 1967., str. 488.)

Spomenuta izdavačka kuća je u okviru Biblioteke današnji svet pored drugih domaćih i stranih autora izdala i knjigu M. Markovića »Humanizam i dijalektika«.

Knjiga sadrži dvadesetak radova nastalih u posljednjih nekoliko godina a većina od njih je već objavljena u časopisima i zbornicima.

Osnovni problem koji autora okupira je problem dijalektike. Današnja marksistička filozofija, po mišljenju autora stavlja u centar svog razma-

tranja problem »kako učiniti humanizam dijalektičkom filozofijom, a dijalektiku humanističkim metodom«.
Ovom knjigom autor daje svoj doprinos razjašnjenju toga problema.

SLAVKO MILOSAVLEVSKI: REVOLUCIJA I DEMOKRATIJA
(Kultura, Skopje, 1968., str. 208.)

Knjiga obrađuje problematiku iz političke sociologije, kao teorijsko istraživanje nekih njezinih kategorija i pitanja razvitka društva uopće.
Dijeli se na pet dijelova. U prvom odjeljku antropološki se pristupa problemima čovjeka i društva a u drugom se analiziraju institucije građanskog društva. Na osnovu analize Pariske komune oktobarske kineske i jugoslavenske revolucije pisac zaključuje na neke njihove specifičnosti i opće karakteristike. Četvrti odjeljak je posvećen nacionalnom pitanju. Knjiga završava problemima društvene kulture, duhovnog stvaralaštva, obrazovanja masa i uloge historijskih ličnosti.

VJEKOSLAV MIKECIN: MARX I MARKSISTI
(Radio-televizija Zagreb, 1968., str. 413.)

U knjizi su sadržani već publicirani autorovi radovi od 1961. godine. Osnovna vrijednost knjige sastoji se u pružanju vrlo dobrih informacija o francuskoj i talijanskoj filozofiji. Izborom i tretiranjem danas aktualnih problema marksizma, kao i njihovom obradom, autor izaziva čitaoca na razmišljanja i odgovore na postavljena pitanja.
Stil knjige omogućuje da je prihvate i oni koji se ne bave primarno filozofijom.

VJEKOSLAV MIKECIN: SOCIJALIZAM I REVOLUCIONARNI SUBJEKT
(Kulturni radnik, Zagreb, 1970, str. 339)

Autor u ovoj knjizi objavljuje većinom svoje već objavljene članke i kraće radove. Knjiga ima pet dijelova. U prvom dijelu raspravlja o nekim ključnim pojmovima naše društveno-političke terminologije, dok se u drugom dijelu zalaže za reafirmaciju sindikata i kulturno-obrazovnu akciju među radništvom. Treći dio je posvećen kritici socijalizma na Zapadu, a četvrti studentskom pokretu na Zapadu i kod nas. Peti dio prikazuje četiri ličnosti: P. Toljatija, K. Kosika, N. Buharina i R. Garodija.

MILORAD MLAĐENOVIĆ: NAUKA U MOJOJ ZEMLJI
(Institut za naučno-tehničku dokumentaciju i informacije, Beograd, 1969. god. str. 127)

U okviru serije »Nauka o nauci« izašlo je do sada nekoliko knjiga (P. OŽE: Savremene tendencije naučnog istraživanja, Tehnološki jaz, Upravljanje istraživanjem, Fraskati priručnik, M. DOBROV: Nauka o nauci) a među njima i gore spomenuta knjiga.
Autor u njoj raspravlja o problemima organiziranja naučno istraživačkog rada. Dajući historijski prikaz autor knjige govori o porastu specijalizacije i integracije u nauci. U tom smislu on iznosi i zanimljive podatke. Ni druga područja kao pitanje »Naučnika neznalice« te područja iz industrijske sociologije, nisu također ostala nezapažena.
Na kraju autor daje niz prijedloga o organiziranju nauke u malim zemljama.

DUŠAN NEDELJKOVIĆ: HEGELOVA ESTETIKA, MARKSOVI OSNOVI ESTETIKE I DANAŠNJE ESTETIČKE PERSPEKTIVE
(Vlastita naklada, Beograd 1970, str. 149)

Dok u prvom dijelu studije autor iznosi bitne pretpostavke Hegelove estetike, drugi je dio studije pisan s ciljem da pokaže relevantnost Hegelova ukazivanja na raspored romantične umjetnosti za suvremenu umjetnost.

U drugoj studiji pod naslovom »Marxovi osnovi estetike i današnje estetičke perspektive«, autor pokušava dokazati zasnovanost Marxova sistema estetike koji ima svoje korijene u dijelovima »Uvoda u kritiku političke ekonomije«. Iako je Marx ukazao na osnovne karakteristike i smisao umjetnosti, može biti problematična tvrdnja o postavljanju znanstvenog sistema estetike kod Marxa.

RADOVAN PAVIČEVIĆ: DRŽAVA KAO KONFEDERACIJA KOMUNA
(Institut za radnički pokret, Beograd, 1969.)

Podnaslov knjige je: Kritika Proudhonovih shvatanja. Autor izlaže i nastoji kritički analazirati Proudhonovu koncepciju države. Pisac razlikuje dvije faze u genezi Proudhonovih shvaćanja. Dok u prvoj Proudhon smatra državu suviškom u društvu, nečim nevažnim, u drugoj fazi on opravdava postojanje države kao konfederacije komuna.

U konfrontiranju Proudhonovih ideja sa Marxovim autor se opredjeljuje za Marxovo stanovište, kao unaprijed prihvaćen kriterij ocjene, što mu ne dozvoljava svestranu kritičku analizu i ocjenu Proudhonovih koncepcija.

VUKO PAVIČEVIĆ: SOCIOLOGIJA RELIGIJE SA ELEMENTIMA FILOZOFIJE RELIGIJE
(Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd, 1970, str. 200)

Knjiga ima udžbenički karakter, ali se bitno razlikuje od standardnih udžbenika po tome što autor tematici pristupa problematski. On razgraničava postojeće naučne istine od još neutvrđenih istina i otvorenih problema. Knjiga je pisana sintetično i kritički.

NAJDAN PAŠIĆ: KLASE I POLITIKA
(Rad, Beograd, 1968. str. 421)

Knjiga je namijenjena ne samo užem krugu čitalaca koji se profesionalno bave problemima marksističke političke nauke, nego i širem krugu čitalaca.

U prvom dijelu knjige autor raspravlja o klasnosti fenomena politike, a u drugom također varira na temu klasne borbe kao primarnog sadržaja političkog života.

Centralni dio knjige predstavlja pregled ideja o političkom sistemu u kontekstu klasnoga. Autor tu pokušava definirati suštinu radničke klase i njezinu ulogu (u odnosu na neke druge pojmove).

U knjizi je dan također i vrlo dobar osvrt na probleme zakonitosti, ustavnosti i izbora u parlamentarnom sistemu.

U cjelini knjiga je vrlo dobra informacija iz područja političkog života.

NAJDAN PAŠIĆ: POLITIČKO ORGANIZOVANJE SAMOUPRAVNOG DRUŠTVA
(Komunist, Beograd 1970, str. 97)

U ovom djelu autor ukazuje na teškoće i rješenja bitnih problema samoupravnog društva.

U prvom dijelu raspravlja se o problemima integracije u jedinstvenom sistemu društvene organizacije i položaju čovjeka u udruženom radu. Drugi je dio kritički osvrt na različite koncepcije samoupravljanja: pseudosamoupravna, etatistička, grupnosopstvenička, liberalistička, i druge.

Integracioni procesi prihvatljivi su samo onda ako jačaju društveni položaj udruženoga rada u užoj i široj društvenoj zajednici. U tom smislu samoupravni procesi predstavljaju prevazilaženje podvojenosti općeg i posebnog društvenog interesa (tj. vlasti i društva), smatra autor.

MIROSLAV PEČUJLIĆ: BUDUĆNOST KOJA JE POČELA
(Institut za političke studije Fakulteta političkih nauka, Beograd 1969, str. 149)

Prodor naučno tehnološke revolucije u Jugoslaviji izazvao je transformaciju cjelokupnih struktura i aktualizirao tu tematiku. Zato je ova knjiga koja analizira odnose proizvodnih snaga i produkcionih odnosa, s jedne strane, na nivou učvršćivanja i prihvaćanja jedinstvene svjetske tehnologije koja u sebi nosi i zahtjeve za racionalnom organizacijom proizvodnje i zavisno tome hijerarhijsku organizaciju ,a s druge strane probleme slobode i socijalizma, potrebna svakoj sociološkoj biblioteci.
Što je s položajem radnika u uslovima dominacije kibernetike? Može li i kako socijalizam spojiti tehnološku revoluciju s društvenim uređenjem koje njemu odgovara, bez posljedica koje izaziva tehnološka revolucija ako su one neprihvatljive za jedno takovo društvo koje se razvija u pravcu novog humanog društva? O tome autor govori u završnim poglavljima.
Pečujlićeva je studija pokušaj pronalaženja prihvatljivih marksističkih koncepcija i rješenja za neke dileme jugoslavenskog društveno-ekonomskog razvitka. Ona nas upoznaje s problemima s kojima je Zapad davno suočen, ali nudi druga rješenja. U tome je interesantna kao osnova za daljnja istraživanja na tom području.

MIROSLAV PEČUJLIĆ: HORIZONTI REVOLUCIJE
(Institut za političke studije FPN, Bgd. 1970, str. 401)

Knjiga je zbir niza studija iz sociologije u kojima se raspravlja o bitnim problemima i teorijskim orijentacijama u suvremenoj sociologiji. Autor razmatra probleme društvene strukture, odnos marksizma i funkcionalizma kao odnos prema društvu te pitanje naučno-tehnološke revolucije kao osnove novih tokova i razvoja proizvodnih snaga. Probleme samoupravljanja, ograničenosti i domete socijalizma također analizira.
Sintetički karakter studije ukazuje na važne elemente suvremene revolucionarne strategije. Revolucionarne promjene su moguće samo uz prethodnu analizu suvremenih procesa u društvu i teorijskih orijentacija koje tumače i objašnjavaju polje društvenih akcija.

OBRAD PEJANOVIĆ: MARX I POLITIKA
(Export-pres Beograd 1969. god.)

Kao što su nikle mnoge studije o odnosu Marxa i drugih znanosti tako autor ove knjige govori o odnosu Marxa i politike ali samo kao segmentu njegovog naučnog mišljenja. Autor naginje mehanicističkom pristupu Marxovom opusu što vodi pogrešnom shvaćanju da je Marx tvorac pragmatističke politike kao sredstva, bez »utopije«.
Knjiga ima pet poglavlja: 1. Dijalektička koncepcija svijeta i novo shvaćanje stvaralačke uloge subjekta, 2. Ostvarenje filozofije i problemi politike. 3. Proletarijat i revolucija, 4. Država i demokracija i 5. Marxove političke koncepcije i radnički pokret nakon Marxa.

DANILO PEJOVIĆ: SISTEM I EGZISTENCIJA
(Zora, Zagreb 1970, str. 271)

U ovom radu sakupljeni su već objavljeni kao i dio neobjavljenih autorovih tekstova. Analizirajući misaone tokove filozofije, od Kierkegaarda do Heideggera i od Marxa do Marcusea, autorov rad se koncentrira na odnos Hegela i Schellinga. Shvaćanje toga odnosa pretpostavka je praćenja moderne filozofske misli, smatra autor.

GAJO PETROVIĆ: MOGUĆNOST ČOVJEKA
(Studentski centar sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969. str. 171)

Knjiga sadrži slijedeća poglavlja: Povijest i priroda, Smisao i mogućnost stvaralaštva, »Relevantnost« pojma otuđenja, Filozofija i socijalizam, Kri-

tika u socijalizmu, Filozofija i revolucija. Kao dodatak objavljene su rasprave o Marxu i Frommu.

ZAGA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ: ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA
(Institut društvenih nauka, Beograd, 1967. str. 91)

Autorica ove knjige analizira različite koncepcije o antropologiji. Njezina je namjera da u knjizi definira antropologiju kao društvenu nauku. Da bi se mogla konstatirati antropologija kao društvena nauka, potrebno joj je odrediti predmet, sadržaj i granice, što autorica i čini.

STJEPAN PULIŠELIĆ: SUVREMENE KLASE U PREOBRAŽAJU
(Vlastita naklada autora Zagreb, 1970. str. 131)

Knjiga je popularno pisana a prikazuje i ocjenjuje koncepcije klasa kao društvenih grupa — niz jednostranih shvaćanja, počam od organizaciono-tehničke teorije klasa (u kojoj se po kriteriju klasne pripadnosti određuje uloga klase u proizvodnji) do psihologističkih i rasističkih teorija. Knjiga je više jedan rezime, priručnik, o najosnovnijim teorijama o društvenim klasama.

ATIF PURIVATRA: NACIONALNI I POLITIČKI RAZVITAK MUSLIMANA
(Svjetlost, Sarajevo 1969. str 275)

Osnovna tematika ovoga djela je etnički i socijalni tretman položaja Muslimana u Jugoslaviji, a njezina tendencija razbijanja dosadašnje tabu-tematike tj. rasprava o etničkom i nacionalnom individualitetu Muslimana u Jugoslaviji. Purivatra svojom analizom pokazuje da je danas iluzorno i unaprijed osuđen na neuspjeh, pokušaj stvaranja vizije o nacionalnoj asimilaciji Muslimana bilo u srpsku ili hrvatsku naciju. Svaki onaj Musliman, sugerira Purivatra, koji je iz bilo kojega razloga osim ličnog uvjerenja prihvatio srpsku ili hrvatsku nacionalnost ili se pak deklarirao kao Musliman, treba da ponovno preispita svoje opredjeljenje: da li je ono kao socijalno deklariranje ujedno i intimno uvjerenje svakoga pojedinca?
Po rasporedu građe knjiga tretira tri cjeline: 1. Položaj Muslimana u okviru jugoslavenskog višenacionalnog sastava, 2) Odnos Saveza komunista Jugoslavije prema nacionalnom pitanju Muslimana, i 3) Politički razvitak Muslimana u staroj Jugoslaviji.
Kao historijska knjiga tretira više politički razvitak Muslimana nego nacionalnu problematiku.

ENVER REDŽIĆ: TOKOVI I OTPORI
(Svjetlost, Sarajevo 1970. str. 340)

Osnovna tematika knjige, koja predstavlja skup autorovih radova nastalih u periodu 1963—1969. godine, tretira nacionalno pitanje u B. i H. Intencija djela je razjašnjavanje historijske i etničke samostalnosti bosansko-hercegovačkih muslimana.

ĆAZIM SADIKOVIĆ: SOCIJALIZAM I VLAST
(Veselin Masleša, Sarajevo, 1969. str. 135)

Historijsko-filozofskim pristupom problemima socijalizma i vlasti, danas vrlo aktualnim u Jugoslaviji, kao praksi i marksizmu kao teoriji i filozofskom nazoru, Sadiković izbjegava već poznato uobičajene teme birokracije i etatizma, i nastoji analizirati socijalističko društvo i položaj čovjeka u njemu pružanjem sintetičkog i cjelovitog pogleda na pitanja karaktera vlasti, demokracije i SK u socijalizmu.

Po autorovom mišljenju na društvenu anomiju i patološke pojave moguće je realno ukazivati samo onda ako se analizira »zdravo, normalno tkivo vlasti«. Djelo nije veliko po opsegu ali je bogato sadržajem aktualne teme.

NERKEZ SMAILAGIĆ: RADNIČKA DEMOKRACIJA I RADNIČKA PARTIJA
(Centar za aktualni politički studij, Zagreb, 1970. str. 203)

Knjiga politološki ulazi u problematiku vrlo važnih društvenih i političkih problema jugoslavenskog društva. Ona upozorava čitaoca da radnička klasa u svojoj historijskoj borbi ne može zaboraviti na svoje epohalne ciljeve. U toj borbi radnička se klasa suočava s mnogim problemima. Autorov je stav da je potrebna jedna takova »osebujna sinteza« koja bi podržala proletersku snagu radničke demokracije a s druge strane i radničku partiju u »njenoj avangardnoj intelektualno-političkoj kvaliteti i odgovornosti«.

NERKEZ SMAILAGIĆ: HISTORIJA POLITIČKIH DOKTRINA I i II
(Naprijed Zagreb, 1970, str. 386, str. 422)

U prvoj knjizi autor govori o doktrinama antičkih i srednjovjekovnih filozofa i građanskog društva.

Druga je knjiga posvećena političkim misliocima socijalizma, a obrađeno je oko tridesetak teoretičara socijalizma, od Tomasa Mora do Mao Ce Tunga.

Knjiga je pisana kao udžbenik ali čitaocu pruža i više od toga.

RADOŠ SMILJKOVIĆ: SAVEZ KOMUNISTA JUGOSLAVIJE U PROCESU KONSTITUISANJA SAMOUPRAVLJANJA
(Hronometar. Beograd 1969, str. 280)

Svaki politički sistem mora imati svoju razrađenu i utemeljenu teoriju. Do sada je bilo vrlo teško, i naučno riskantno, izdvajati neka djela koja tretiraju problematiku SK a da su istovremeno i objektivna u interpretaciji te problematike Kao prilog toj problematici gore spomenuta knjiga je vrlo uspjela. Studija ima dva dijela. U prvom dijelu Smiljković razmatra organizaciju i funkcije partije u okviru političkog sistema kao i ideje klasika marksizma: Marxa Engelsa i Lenjina o ulozi klase partije i proletarijata u organiziranju partije proletarijata. Drugi dio predstavlja svojevrsnu monografiju o KP, njenoj ulozi u osvajanju vlasti od strane radničke klase, do konstituiranja SK. Interesantna su njegova razmišljanja o pretpostavkama značajnim za definiranje sadržaja društvene uloge SK u procesu ostvarivanja samoupravljanja.

Na kraju knjige autor ukazujući na Gramšijevu ideju »o partiji kao kolektivnom intelektualcu« zaključuje da SK mora biti glavni nosilac progresivnih ideja i njihove realizacije.

VOJISLAV SPAIĆ: TEORIJA AUTORSKOG PRAVA I AUTORSKO PRAVO U SFRJ
(Akademija nauka i umjetnosti BiH, Sarajevo 1969, str. 327)

Nakon donošenja zakona o autorskom pravu, akademik Spaić prezentirao je javnosti studiju iz toga područja.

Nakon analize i kritike nekih shvaćanja autorskog prava, autor nam objašnjava prirodu toga prava, zastupajući monističku koncepciju o njegovoj prirodi.

Djelo je vrlo aktualno jer u svijetu još uvijek nema pravog rješenja kako u praksi tako i u teoriji.

Pored informacija o novim pojavama o autorskom pravu u knjizi se može naći i pregled novih shvaćanja u teoriji i sudskoj praksi.

RADMILA STOJANOVIĆ: VELIKI EKONOMSKI SISTEM
(Institut za ekonomska istraživanja Beograd 1970., str. 242.)

Današnje moderno doba nalaže neophodno sve veću specijalizaciju znanosti ali istovremeno i njezinu integraciju u cjelovitijim teorijama i sistemima. Autor u knjizi obrađuje shvaćanja opće teorije sistema koje se kod različitih autora i različito shvaća.
Knjiga je prvi rad u jugoslavenskoj ekonomskoj literaturi koji se bavi ovom problematikom, odnosno problematikom optimalizacije velikih ekonomskih sistema.
Prema mišljenju autora ne postoji razlika između opće teorije sistema i općeg metoda analize primjenljivog svim naukama.

SVETOZAR STOJANOVIĆ: IZMEĐU IDEALA I STVARNOSTI
(Prosveta, Beograd 1969., str. 223.)

Marksizam je ukazao na probleme alijeniranosti u svijetu kao i na mnogobrojne zapreke na putu dezalijenacije. Da bi marksistička koncekcija, oslobođenja bila aplikativna u određenom povijesnom trenutku, potrebno je što bolje analizirati i signalizirati te zapreke te napokon definirati put njihovog rješenja.
Socijalistička revolucija je aktualizirala marksističke ideje, ali je sobom donijela nove povijesne aberacije: etatizam, centralizam, dogmatizam... Autor u svojoj knjizi oštro konfrontira te poroke socijalizma i mitologiziranje markszma s demokratskim putom u socijalizam i slobodom inicijative pojedinaca i mase. Kao prepreku stvaranja nove »demokratsko-socijalističke ličnosti«, autor ističe nerazvijenost samoupravnih mehanizama. Realizacija samoupravljanja predstavlja put za takve ličnosti.

MIODRAG SUKIJASOVIĆ: POJAM AGRESIJE
U MEĐUNARODNOM PRAVU
(Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 1967., str. 302.)

To je naučna studija čiji problemi, kako i sam naslov ukazuje, interesiraju širu javnost čitalaca. Događaji neposredno prije izlaženja knjige čine je vrlo aktualnom.
Djelo ima tri dijela: u uvodnom dijelu upozorava autor na praznine u međunarodnom pravu obzirom na nepodudarnost međunarodnih interesa, i pokušava analizirati problem definiranja agresije naglašavajući da je ograničenje prava na upotrebu sile danas prihvatljiva definicija za sve agresije.
U prvom odjeljku autor razmatra historijski razvoj ograničavanja rata i sile u međunarodnim odnosima, posebno stvaranje Lige naroda kao i ulogu UN.
Niti Povelja UN ne precizira jasno definiranje agresije pa autor iznosi grupe problema koje ulaze u diskusiju o definiranju agresije.
U trećem dijelu iscrpno se iznosi jedna originalna teorija agresije. Autor polazi od ideje da se prilikom definiranja agresije mora polaziti od određivanja kriterija za razlikovanje zabranjene i dozvoljene upotrebe sile. Kao takvo to je jedno od najpotpunijih djela u svjetskoj literaturi o problemima agresije.

RUDI SUPEK: HUMANISTIČKA INTELIGENCIJA I POLITIKA
(»Razlog«, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1971., str. 154.)

Knjiga profesora Supeka pobudila je interes javnosti i diskusije. Autor u njoj govori o nekim aktualnim problemima inteligencije i politike u suvremenom društvu, posebno aktualnim u jednom socijalističkom društvu.
Djelo ima šest međusobno sadržajno i tematski vezanih poglavlja. U poglavlju »Znanstveno-tehnička revolucija i uloga inteligencije«, autor govori o nekim pretpostavkama reforme univerziteta i odnosu humanističke inteligencije prema sadržaju njezinog rada. Autorov je stav da humanis-

tička inteligencija mora imati razvijen osjećaj odgovornosti prema radu. Ona također ima izvjestan individualizam u radu. Vrlo interesantna pitanja autor postavlja u drugom dijelu svojega rada, (»Tehnokratski scijentizam i socijalistički humanizam«), gdje govori o tendencijama tehnokratizma i nekim ontološkim dilemama. U trećem prilogu, »Položaj humanističke inteligencije«, autor iznosi rezultate istraživanja kojima argumentira neke svoje teze o projekcijama trenutnih zadataka kao konačnih ciljeva socijalizma kod političara. U eseju »Između buržoaske i proleterske svijesti«, autor govori o nacionalnom pitanju. Posljednji prilog čine autorova razmišljanja uz knjigu Artura Londona »Priznanje«, koja govore o metodama i psihologiji informbirovštine.

BRANISLAV ŠOŠKIĆ: PROIZVODNJA, ZAPOSLENOST I STABILIZACIJA

(Institut za ekonomska istraživanja, Beograd, 1970., str. 276.)

Čitaoci koji su zainteresirani za ekonomske probleme i makroekonomsku analizu zaposlenosti i inflacije i njezinu primjenu na sadašnje stanje u Jugoslaviji, mogu to naći u ovoj knjizi. Knjiga ima četiri dijela: prikaz razvoja suvremene makroekonomske analize; opća pitanja proizvodnje; analizu proizvodnje, zaposlenosti i stabilnosti i analiza praktičkih mjera za postizanje pune zaposlenosti i bezinflacionih tokova.

STIPE ŠUVAR: SOCIOLOŠKI PRESJEK JUGOSLAVENSKOG DRUŠTVA

(Školska knjiga, Zagreb, 1970., str. 185.)

Dinamičan tempo transformacije društveno-ekonomskih i kulturnih struktura nameće potrebu za sintetičkim sociološkim radovima. Pokućaj takvog globalnog pristupa jest i ova knjiga.

Studija ima tri dijela. U prvom dijelu autor raspravlja o klasno-socijalnoj strukturi društva, navodeći različita mišljenja o jugoslavenskoj klasno-socijalnoj strukturi.

Drugi dio knjige predstavlja analizu društvenih procesa u Jugoslaviji. Jugoslavensko društvo karakterizira dinamika u razvitku društvenih struktura i društvenih promjena.

U trećem dijelu se autor osvrće na probleme društvenog sistema, kritički pristupajući pitanjima samoupravljanja, demokracije i nacionalnim problemima.

ZORAN VIDAKOVIĆ: MODERNE SNAGE I REVOLUCIONARNA PRAKSA

(Institut za političke studije Fakulteta političkih nauka Beograd, 1969., str. 194.)

Knjiga Zorana Vidakovića obrađuje problematiku sutrašnjice kao jedne nove vizije koja ima svoj osnov u današnjici. Sociologija u Jugoslaviji počela se tek nedavno baviti ovom tematikom.

Djelo postavlja problematski mnoge dileme koje se odnose na budućnost. Osnovna autorova preokupacija jest pitanje kako naučno-tehnološka revolucija utječe na jedno novo humanističko društvo.

ZORAN VIDAKOVIĆ: DRUŠTVENA MOĆ RADNIČKE KLASE

(Rad, Beograd, 1970., str. 310.)

Knjiga obrađuje pitanje položaja, uloge i transformacije radničke klase u sociološkom smislu u suvremenim globalnim društvima.

Djelo je svojevrsna monografija o jednoj interesantnoj temi i kao takva nastoji oživjeti neke klasične marksističke ideje o ulozi radničke klase u historiji uopće. Jezgrovito pisane formulacije i pokušaj vlastite terminologije povećavaju vrijednost knjige.

ZORAN VIDAKOVIĆ: KORAK NAZAD, DVA KORAKA NAPRED
(Komunist, Beograd, 1971., str. 409.)

Osnovna namjera autora ove studije je da rasvijetli »položaj proizvođača u ukupnim odnosima proizvodnje«. Njega interesira ljudska »moć da taj položaj mijenjaju vlastitom djelatnošću«. Postavljanjem nekih bitnih pitanja autor analizira socijalističko društvo nakon oružane revolucije, sa nekim osnovnim problemima društvenog sistema. On neprestano traga za izlazima iz složenih kontroverzi.

IVO VINSKI: KLASNA PODJELA STANOVNIŠTVA
I NACIONALNOG DOHOTKA JUGOSLAVIJE U 1939. G.
(Ekonomski institut Zagreb, Zagreb, 1970., str. 190.)

Kao prilog historiografiji ovo djelo je prikaz klasnih odnosa u staroj Jugoslaviji, promatranih kroz odnose raspodjele nacionalnog dohotka i šematiziranu podjelu stanovništva u tri (kategorije) klase: proletarijat, srednji slojevi i buržoazija.
Knjiga govori jezikom brojaka i kao takva je interesantna zbog svoje dokumentarnosti. Autor ne ulazi dublje u sociološke analize, što je i razumljivo jer je njegov zadatak bio pogled u klasno-socijalnu strukturu stare Jugoslavije kroz kvantitativne pokazatelje.

DRAGOMIR VOJNIĆ: INVESTICIJE I FIKSNI FONDOVI JUGOSLAVIJE
(Ekonomski institut, Zagreb, 1970., str. 251.)

Ova knjiga čini cjelinu i nadovezuje se na prethodno objavljenu autorovu knjigu: »Investicije i ekonomski razvoj«, u kojoj autor daje jednu dinamičnu teoriju fiksnih fondova i investicija.
Knjiga obiluje ekonomskim podacima o jugoslavenskoj privredi i njezinom kretanju. Stoga popunjava postojeću prazninu u jugoslavenskoj statistici. U njoj se nalaze i informacije o korišćenju statističkih podataka i metoda, pa je vrlo praktična i instruktivna.

PREDRAG VRANICKI: HISTORIJA MARKSIZMA I i II
drugo prerađeno i prošireno izdanje
(Naprijed, Zagreb, 1971., str. 478. i 479.)

Nove, suvremene tendencije u praksi i teoriji, dale su poticaj za ponovnim izdavanjem »Historije marksizma«. Ovo je izdanje gotovo nova knjiga jer je u njoj preko polovine novi tekst.

Knjiga ima pet dijelova. U prvom autor obrađuje historijski put misli osnivača marksizma i govori o njegovim »historijskim i kulturnim« pretpostavkama. Drugi dio obrađuje period između prve i druge internacionale, a treći dio govori o Lenjinu i problemima socijalističke prakse u Rusiji. Četvrti je dio posvećen marksizmu u vrijeme Treće internacionale.

Peti dio obuhvaća gotovo polovinu čitavog djela. U njemu autor obrađuje probleme marksizma u suvremenom periodu u »socijalističkom taboru«, Kini, razvijenim kapitalističkim zemljama i Jugoslaviji.

U svojem djelu autor zastupa kritičku misao marksizma, jer jedino tako marksizam uvijek ostaje otvorena i revolucionarna teorija.

MILADIN ŽIVOTIĆ: ČOVEK I VREDNOSTI
(Prosveta, Beograd, 1969., str. 235.)

Već u uvodnom dijelu sam autor naznačava sadržaj knjige i njezin domet. Knjiga ima tri odjeljka.

Na polaznim Marxovim pozicijama, Životić u prvom odjeljku nastavlja traganje za najvišom vrijednošću socijalističkog humanizma, koja mu služi kao okosnica za kritički pristup pozitivnim vrijednosnim sistemima. Drugi dio predstavlja praktičku primjenu najviše vrijednosti (socijalistič-

kog humanizma) u kritici moralnih, religioznih, pravno-političkih i drugih sistema pozitivnih vrijednosti.
U odjeljku: Ideologija i kultura autor govori o fundamentalnoj dilemi u razvitku sistema suvremenih vrijednosti kao i o ideologiji i kulturi.

JOSIP ŽUPANOV: SAMOUPRAVLJANJE I DRUŠTVENA MOĆ
(Naše teme, Zagreb, 1969., str. 318.)

O samoupravljanju je dosta pisano u Jugoslaviji ali rijetko da su potpuno argumentirani pojedini njegovi aspekti. U ovom djelu autor iznosi »sliku« samoupravljanja u radnim organizacijama i njegove teoretske konsekvence. Ovaj autorov rad predstavlja zbir već objavljenih radova u stručnim časopisima o problemima samoupravljanja, upravljanja i rukovođenja u radnoj organizaciji.
U Jugoslaviji je to dosada najbolje djelo iz područja industrijske sociologije, organizacije rada i »management«-a, koje se pojavilo u javnosti i kao takvo ima do sada i najveći teorijski domet.
O saiioupravljanju se uglavnom znade kao o idealnom modelu ali kako on stvarno izgleda pokazuju rezultati autorovog istraživanja. Njegova je konstatacija da je naš sistem u radnoj organizaciji suviše kompliciran i nepodoban s pozicija efikasnosti i društvene opravdanosti. U njemu je moguć jedino oligarhijski tip podjele moći.
Danas autorove ideje o mogućem i realnom putu za rješenje problema formalne strukture radne organizacije nailaze kako na otpore tako i na odobravanja.

ZA SLOBODU AKADEMSKE DISKUSIJE

Dnevna štampa obavijestila nas je da je podignuta optužnica protiv profesora beogradskog Pravnog fakulteta Mihajla Đurića, člana redakcijskog savjeta »Praxis« i odbora Korčulanske ljetne škole. Optužnica ga tereti za davanje nacionalističkih izjava i razbijanje bratstva i jedinstva jugoslavenskih naroda, odnosno državnih osnova SFRJ. Na čemu je zasnovana ova optužnica i koji je njezin stvarni smisao?

1. Izjava za koju se tereti Mihajlo Đurić data je *u okviru akademske diskusije* koju je organizirao njegov vlastiti Pravni fakultet i u krugu njegovih kolega po struci. Povod ovoj diskusiji bio je poziv SSRNJ i SKJ da svi građani učestvuju u širokoj narodnoj diskusiji o prijedlogu ustavnih amandmana. Osnovna je pretpostavka svake akademske diskusije sloboda izricanja vlastitog mišljenja, bez obzira na to da li je ono pravilno ili pogrešno, prihvatljivo ili neprihvatljivo. Bez takve slobode akademska diskusija, u kojoj se govori pro i contra, u krugu kvalicifiranih ljudi naviknutih na sve moguće teorijske pozicije i pretpostavke, nije moguća. Kad takva sloboda ne bi bila osigurana, sveučilišni bi nastavnici bili obavezni da prokazuju i predaju sudovima svakog svog kolegu ili studenta čije mišljenje, izrečeno u nekom akademskom skupu, smatraju pogrešnim, štetnim ili nesuglasnim s vladajućim shvaćanjem. Da li se podizanjem optužnice protiv Mihajla Đurića želi uvesti takva praksa u naš akademski život?

2. Mihajlo Đurić poznat je našoj akademskoj javnosti kao autor više knjiga, od kojih su dvije (»Problemi sociološkog metoda« i »Sociologija Maxa Webera«) obavezni udžbenici za studente sooiologije, te više desetaka rasprava u stručnim časopisima kod nas i u svijetu. Ti njegovi radovi predstavljaju vrijedan doprinos znanosti i humanističkom obrazovanju naših mladih generacija, te se nijedan od njih ne može okvalificirati kao antimarksistički ili »nacionalistički«. Ako, dakle, valja prosuđivati i suditi, pa čak i »suditi« onim tekstovima što ih je Mihajlo Đurić objavio smišljeno i promišljeno, teško je poreći da oni

predstavljaju pozitivan doprinos znanosti i filozofiji. Da li je dozvoljeno potpuno ignorirati takav doprinos, kad se želi »suditi« o nekoliko istrgnutih izjava, datih u javnoj diskusiji?

3. Kod nas se u posljednje vrijeme mnogo govorilo o pojedincima koji su davali nacionalističke izjave, kao i o onima koji su kontinuirano pisali u nacionalističkom duhu, pa čak i pripadali pokretima koje su politički faktori ocijenili kao »nacionalističke« i »kontrarevolucionarne«. Čak ni u optužnici protiv M. Đurića nema ni riječi o kontinuiranoj nacionalističkoj djelatnosti ni o pripadanju takvim »pokretima«. U vezi s tim, ali ne samo u vezi s M. Đurićem, nužno se postavlja principijelno pitanje: da li čovjeku koji je u jednoj akademskoj diskusiji eventualno čak i dao neku »nacionalističku izjavu« valja odmah suditi i protjerati ga s univerziteta? Neki istaknuti politički rukovodioci javno su rekli (i mi se u tome potpuno slažemo s njima) da nije potrebno sudski ni administrativno progoniti pojedince samo zato što su zastupali neprihvatljiva gledišta, jer samoupravnom socijalizmu nisu potrebni politički procesi, nego daljnji razvoj demokratskih i humanih odnosa. Zašto ovaj stav ne važi i za Mihajla Đurića, s čijom se inkriminiranom riječju u diskusiji ni mi ne slažemo, no koji nije djelovao nacionalistički niti je sudjelovao u nekom »nacionalističkom pokretu«? Postoje li u nas *različite pravde i različita pravna mjerila* za ono što je kažnjivo?

4. Očito se ne može pokazati da je Mihajlo Đurić pripadao bilo kakvom »nacionalističkom pokretu«, ali se lako može dokazati da je aktivno djelovao unutar jedne marksističke grupacije intelektualaca koja je ne samo pridonijela razvoju naše marksističke misli nego i prva upozorila na opasnost nacionalističkih tendencija u našem društvu. Mihajlo Đurić bio je aktivan u časopisu »Praxis« i u Korčulanskoj ljetnoj školi, a dobro je poznato da su upravo ove grupacije progresivnih intelektualaca *čvrsto ostale na pozicijama bratstva i jedinstva* naših naroda, na istinski drugarskoj i aktivnoj suradnji intelektualaca iz svih naših republika u ostvarivanju ideala samoupravnog socijalizma. Ono što je godinama pisao i radio Mihajlo Đurić može da naiđe na osudu, ali samo kod nacionalista i neprijatelja stvaralačkog marksizma.

5. Time dolazimo do još jednog bitnog pitanja u vezi s optužnicom protiv Mihajla Đurića: nije li to, u stvari, indirektna optužnica protiv marksista okupljenih oko časopisa »Praxis« i protiv stvaralačkog marksizma uopće? Nije li to ona optužnica što već niz godina dolazi iz nekih drugih sredina, koje nas optužuju zbog »revizionizma« upravo zbog toga što smo razvili marksističku teoriju koja je osuda svakog dogmatizma, kao i etatističkog modela socijalizma? Nismo li u posljednje vrijeme, s raznih strana, čuli optužbe protiv nosilaca stvaralačkog marksizma, tako da su neki već postali i predmet administrativnih sankcija?

(Podsjetimo samo da su bez obrazloženja oduzeti pasoši profesorima beogradskog Filozofskog fakulteta Vojinu Miliću, Zagi Pešić-Golubović, Dragoljubu Mićunoviću i Nebojši Popovu.) Nije li bilo prijetnji protjerivanjem s univerziteta baš najboljih i najnaprednijih marksističkih glava? I ne želi li se procesom protiv Mihajla Đurića potkrijepiti apsurdna teza, koja se pojavila u posljednje vrijeme, kako je marksistička ljevica »otvorila vrata nacionalizmu«?

6. Treba li, najzad, posebno istaći da Mihajla Đurića ne branimo samo zato što je član redakcijskog savjeta »Praxis«, odnosno odbora Korčulanske ljetne škole? Poznato je da za naš časopis i njegove suradnike nismo nikad tražili nikakve privilegije, pa ni privilegij da budu izuzeti od važećih zakona (bez obzira na to što se s pojedinim zakonskim propisima možda i ne slažemo). Ne bismo bili spremni da od zakonske sankcije branimo bilo kojeg našeg suradnika koji bi se na bilo koji način (u suradnji s političkom emigracijom i stranom špijunažom ili kao član neke »domaće« ilegalne grupe) angažirao na ostvarivanju antisocijalističkih ciljeva. Međutim, u skladu s uvjerenjem da »'privilegij' slobodne kritike treba da bude opći« (»Praxis«, No, 1/1964, str. 6), smatrali smo i smatramo da zbog mišljenja iznijetog u teorijskoj diskusiji (da i ne govorimo o akademskoj diskusiji među kolegama), ne bi trebalo da bilo tko bude sudski kažnjen, — bez obzira na to da li je riječ o suradnicima »Praxisa« ili o njegovim protivnicima. Uvjereni smo da je maksimalna širina i sloboda diskusije i kritike nužna pretpostavka razvoja humanističkog, samoupravnog i demokratskog socijalizma, te da nitko čiji je jedini grijeh zastupanje neprihvatljivih shvaćanja (ukoliko nije riječ o »shvaćanjima« koja direktno propagiraju nasilje i zločin) ne bi trebalo da bude sudski progonjen. Daleko od toga da bi »otvarala vrata nacionalizmu« slobodna teorijska diskusija, kao conditio sine qua non i konstitutivni moment razvoja demokratskog, samoupravnog socijalizma jedini je pouzdan put da se nacionalistička i druga konzervativna shvaćanja trajno prevladaju.

No ako »praksisti« sa svojim zahtjevima »slobodne diskusije« i »nepoštedne kritike« nisu otvorili vrata nacionalizmu, tko ih je zapravo otvorio? To baš i nije velika tajna, no o tome ćemo opširnije progovoriti drugom prilikom.

Tražite u knjižarama knjige

BIBLIOTEKE

»RAZLOG«

Biblioteka izdaje prevednu i domaću poeziju, prozu, književnu, filozofsku i sociološku esejistiku.

NARUDŽBENICA ZA PUBLIKACIJE »PRAXIS

(uz poseban popust)

Administraciji »Praxis«
Filozofski fakultet
41000 Zagreb
Đ. Salaja 3

Molim vas da mi uz poseban popust pošaljete slijedeće publikacije »Praxis«:
(nepotrebno precrtati!)

		Redovna cijena	Cijena uz poseban popust
1.	»Praxis«, Džepno izdanje, br. 1—11	137,50	110
2.	»Praxis«, Jugoslavensko izdanje, br. 1—6/1969 ..	60	40
3.	„ „ „ br. 1—6/1970 ..	60	40
4.	„ „ „ br. 1, 2, 5, 6/1970 ..	40	30
5.	Dijalektika oslobođenja (Džepno izd., br. 2— 3) ..	25	20
6.	I. Kuvačić: Obilje i nasilje („ „ , br. 4— 5) ..	25	20
7.	M. Kangrga: Razmišljanja o etici („ „ , br. 6) ..	12,50	10
8.	M. Damnjanović: Estetika i razočaranje („ „ , br. 7— 8) ..	25	20
9.	Danko Grlić: Contra dogmaticos („ „ , br. 9) ..	12,50	10
10.	G. Petrović: Čemu Praxis („ „ , br. 10—11) ..	25	20

Ukupno: .....

Istovremeno sa slanjem ove narudžbenice uplaćujem na žiro-račun časopisa »Praxis«, broj 301-8-1086 iznos od ..... dinara.

Potpis:

Adresa: .....

Napomene: 1. Ova narudžbenica vrijedi samo za narudžbe u ukupnom iznosu od 60 dinara i više. — 2. Naručioci kompleta džepnog izdanja br. 1—11 dobijaju i broj 1. Bošnjak-Škvorc »Marksist i kršćanin«, koji pojedinačno ne možemo prodavati, jer ga imamo još u vrlo maloj količini.

AKO ŽELITE DA ČASOPIS »PRAXIS I DALJE IZLAZI...

Časopis »Praxis« nalazi se u velikim financijskim teškoćama. Daljnje izlaženje časopisa zavisi bitno i od spremnosti čitalaca da mu pomognu. Ako želite da časopis i dalje izlazi

NARUČITE OVOM NARUDŽBENICOM (UZ POSEBAN POPUST) NEKE OD DOSADAŠNJIH PUBLIKACIJA »PRAXISA« (NAJMANJE ZA 60 DINARA)

Ako te publikacije nemate, popunit ćete njima svoju kolekciju »Praxisa«, a ako ih već imate, moći ćete da ih poklonite prijateljima. Što je najvažnije: TIME ĆETE POMOĆI DA »PRAXIS« PREBRODI SADAŠNJE FINANCIJESKE TEŠKOĆE I NASTAVI DALJNJE IZLAŽENJE.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

MISAO G. LUKÁCSA
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 15 dinara (za inozemstvo 1,25 dolara); godišnja pretplata iznosi 72 dinara (za inozemstvo 6 dolara, odnosno 102 dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 136 dinara (za inozemstvo 11 dolara, odnosno 171 dinar).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 18 dinara (za inozemstvo 1,50 dolara odnosno 25,5 dinara); dvobroj stoji 32 dinara (za inozemstvo 2,80 dolara odnosno 47,6 dinara); godišnja pretplata iznosi 56 dinara (za inozemstvo 5 dolara odnosno 85 dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara (34 dinara); godišnja pretplata iznosi 7 dolara (149 dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara (221 dinar); trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara (306 dinara).

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, 41000 Zagreb, Đure Salaja 3.

CIJENA 30 NOVIH DINARA